Ph. Pr.
699

<36700044320012
<36700044320012
Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Pr. 699

Kandler

Philos. Jus Nat. Instit. 1721.

R

Naturrecht.

Erste Abhandlung.
Von der Natur überhaupt,
und
von der Natur des Menschen
insonderheit.

Von

Kaspar Kandler,

Sr. kurfürstl. Durchleucht in Pfalzbaiern wirkl. Hofrath, dann öffentlicher ordentlicher Lehrer des Natur- und römischen Rechtes zu Ingolstadt.

Mit Erlaubniß der Obern.

Augsburg 1784.

In der Joseph-Wolffischen Buchhandlung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Gott

und

Seinen Landsleuten

wiedmet

sein Bemühen

Ingolstadt,
den 24. Heumonats
1783.

der Verfasser.

Vorrede

(Zum Lesen.)

Da ich dieses zu schreiben anfieng, habe ich erst ein einziges Schuljahr das Recht der Natur öffentlich gelehret. Dieser Umstand kann das Unvollkommene, dessen der Leser mit Grund, oder nur seiner Meinung nach, hie und da gewahr wird, einigermaßen entschuldigen.

Der schätzbare Weltweise, Herr Professor Feder, gesteht in der Vorrede zur ersten Ausgabe seines Lehrbuchs der praktischen Philosophie selbsten, daß er in dem

Rechte der Natur der Ordnung des Achenwallischen Lehrbuches gefolget: und sein Verdienst ist darum nicht minder groß; ich trug dahero auch gar kein Bedenken, der Ordnung des Lehrbüchelchens (de lege naturali positiones) meines vortrefflichen Professors, Herrn Karl Anton von Martini, zu folgen. Ich wählte aber dieses Büchelchen nicht, als wäre mir dasjenige unbekannt, so unter andern die Herren Berliner Gelehrten, die ich mit meinen Landsleuten vorzüglich hochschätze, darinn zu tadeln, und zu widersprechen fanden. Nein: umgekehrt; wo es Für und Wider giebt, dort bleibt einem Dritten eine nähere Untersuchung übrig. Hier aber will ich von diesem Lehrbüchelchen, so 28 Hauptstücke enthält, nur angereget haben, daß der Herr von Martini die sehr kurzen Sätze

der ersten sechs Hauptstücke schon selbst durch das nicht minder bekannte Werk: De lege naturali Exercitationes sex: weitläuftiger erkläret habe. Ich las aber in dem Werkchen: **Ueber einige Vorzüge des Naturrechts des Herrn Karl Anton von Martini**: mit Unmuth, daß ihm seine dermaligen Geschäffte nicht Muse genug gönnen, um die noch übrigen zwey und zwanzig Hauptstücke ebenfalls durch besondere Abhandlungen ausführen zu können. Dieß war mir ein neuer Grund, warum ich mich gerade der Ordnung dieses Büchelchens nachzuarbeiten entschlossen habe: und in dieser Betrachtung können die letzteren zwey und zwanzig Hauptstücke meiner Bearbeitung mehr Werth haben, als die sechs ersteren, wenn sie doch einigen verdienen sollte. Doch werde ich auch das

siebente Hauptstück: von der Geschichte des Naturrechts: unberührt lassen, wenn ich zu der Zeit, wo ich mit meiner Bearbeitung so weit werde gekommen seyn, nicht mit einem bessern Vorrathe hierzu erforderlicher Bücher, als ich es dermalen bin, sollte versehen seyn. Ich gedenke aber statt dessen ein anderes Hauptstück: von der bürgerlichen Gesellschaft: hinzuzusetzen; kurz, ich gedenke die Gegenstände durch besondere Abhandlungen in der Ordnung auszuführen, in welcher sie nachstehender Inhalt anzeiget.

Annoch will ich sagen, daß meine Absicht nicht ist, für die gelehrte Welt zu schreiben; nein, die Eigenliebe blendet mich nicht so sehr, daß ich mir so viele Fähigkeiten zutrauen sollte. Ich glaube mich aber geschickt genug, meine lieben Landsleute, die im

Reiche der Wissenschaften von gemeinem Stande sind, ungefähr nach dem Sinne des Hirtenbriefes Sr. des Herrn Erzbischofes zu Salzburg Hochfürstl. Gnaden, (*) auch ungeacht ich nur ein weltlicher Priester der Gerechtigkeit bin, im Rechte der Natur unterweisen zu können. In dieser Betrachtung vermied ich sorgfältig, meine Gedanken in schöne und verführerische Worte einzukleiden: noch weniger wollte ich die Einbildungskraft des Lesers durch die Stärke des Ausdruckes erschüttern. Ich will lieber nutzen, als gefallen. Um dieses zu bewirken, fand ich es nicht unschicklich, die vorkommenden Regeln mit Beyspielen leicht begreiflich zu machen. Die gute Lehrart, hat schon der Freyherr von Wolf gesagt (**), erfodert

(*) Vom 1. Herbstmonats 1783. §. 35 - 42.

(**) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen Th. I. §. 158. 159.

Beyspiele; denn sie erläutern die Regeln, indem sie leichter verstanden werden, sie geben eine Probe ihrer Richtigkeit ab, und zeigen zugleich, wie die Regeln in vorkommenden Fällen angebracht werden; aber es müssen derowegen die Beyspiele bekannter als die Regeln seyn.

So ungeschickt es ist, die Wahrheit eines philosophischen Satzes mit dem Ansehen anderer beweisen zu wollen: so wenig kann es fehlerhaft seyn, seine Begriffe mit den besten Gedanken alter und neuer Weltweisen zu bereichern; dort, wo man in einen Widerspruch verfällt, und es zu thun ist, um Gemeinbegriffe herzustellen, fand ich dieses sehr schicklich. Es wird darum dasjenige noch nicht wahr, so Zimmermann von den Büchergelehrten saget, die gleichsam alles auf

dem Schubkarren zusammenführen, so seit der Sündfluth geschrieben worden.

Manche pflegen in ihren Werken vor oder nach jedem Hauptstücke, Abschnitte, Absatze, oder wie sie es sonsten heißen, eine ganze Sammlung von Büchern des darinn vorkommenden Inhaltes herzustellen; so, daß nicht selten die Bücheranzeigen den größten Raum des ganzen Werkes einnehmen. Ich kann diesen Gebrauch nicht verwerfen; aber man möchte es auch mir nachsehen, wenn meine Anmerkungen manchmal länger sind, als der Hauptinhalt ist. Ich glaubte, das, so ich hie und da angemerket habe, zu meinem Zwecke nothwendig; denn (noch einmal gesagt) ich schreibe nur für Leute, die im Reiche der Wissenschaften von gemeinem Stande sind, und diese können sich alles zu Nutz

machen.

machen. In dieser Absicht scheinen mir auch diejenigen Sätze nicht am unrechten Orte, die besonders in dieser Abhandlung aus der Metaphysik genommen, und sonsten im Naturrechte als schon zum voraus bekannt sollten angesehen werden; wenn sie von andern ausgelassen werden, so kann es nur darum geschehen, weil sie ehehin eine Metaphysik geschrieben, auf die sie sich dann im Rechte der Natur nur gar zu oft mittel- oder unmittelbar beziehen müssen.

Aber ist es meinem Zwecke nicht zuwider, daß ich alles in einer beständigen Verknüpfung vorzutragen suche? Ist denn ein solcher Vortrag nicht blos für Leute, welche stark am Verstande sind? Dieß saget mancher; ich aber bin der Meynung, daß die Lehrart, wo die Sätze deutlich vorgetragen,

und

und aus der Natur der Dinge gründlich bewiesen werden, wo eine Wahrheit mit der andern verbunden, oder eine aus der andern hergeleitet wird, für jede gesunde Menschenvernunft die beste sey. Mit einem Worte: nur um die Wahrheit bekümmere ich mich; die Art, sie auszukramen, sehe ich als eine ganz willkührliche Sache an. Aber eben darum wünsche ich dort, wo ich mich irre, durch überzeugende Gründe besser belehret zu werden; nur möchte es ohne unmäßige Leidenschaften, pöbelhafte Ausdrücke, und mit beygesetzten **Namen** des Kunstrichters geschehen.

Reihe der Abhandlungen.

I.

Von der Natur überhaupt, und von der Natur des Menschen insonderheit.

II.

Von der Verbindlichkeit, vom Gesetze und Rechte überhaupt: und insonderheit von der natürlichen Verbindlichkeit, vom natürlichen Gesetze und Rechte.

III.

Von den Grundursachen, aus welchen natürliche Gesetze möglich sind: aus welchen es wirklich natürliche Gesetze giebt: wodurch sie erkannt werden: dann von ihren Eigenschaften.

IV.

Von den allgemeinen Rechten der Menschen, und von der Befugniß, die hieraus entspringt.

V.

Von der verschiedenen Sittlichkeit der Handlungen: von der Zurechnung, und dem Gewissen.

VI.

Von den Theilen der natürlichen Rechtsgelehrtheit, und ihrer Anwendung.

VII.

Von den natürlichen Pflichten gegen Gott.

VIII.

VIII.

Von den Pflichten gegen sich selbst.

IX.

Von den Liebespflichten gegen andere.

X.

Von den unbedingten Zwangspflichten gegen andere.

XI.

Von den Pflichten, die man bey Handlungen zu beobachten.

XII.

Von dem Eigenthume, und der Besitznehmung.

XIII.

Von Rechten und Verbindlichkeiten, die aus dem Eigenthume entspringen: dann vom Zuwachse.

XIV.

Von Verträgen überhaupt.

XV.

Vom Rechte, so aus dem Besitze und vermeyntlichen Eigenthume entspringt.

XVI.

Von Verträgen, die eine Schenkung enthalten, und von derer verschiedenen Arten.

XVII.

Von Verträgen, die keine Schenkung enthalten, oder vom Tausche überhaupt, und vom Preise der Dinge.

XVIII.

XVIII.
Von verschiedenen Arten des Tausches.

XIX.
Vom Eide und andern Mitteln, einen Vertrag zu bekräftigen.

XX.
Von den Arten, durch welche ein Vertrag oder Verbindlichkeit wiederum aufgelöset wird.

XXI.
Von der Auslegung der Gesetze und Verträge.

XXII.
Von den Mitteln, sein Recht im Stande der Natur zu vertheidigen.

XXIII.
Von der Gesellschaft überhaupt.

XXIV.
Von der ehelichen Gesellschaft insonderheit.

XXV.
Von der Gesellschaft zwischen Aeltern und Kindern.

XXVI.
Von der Gesellschaft zwischen Herrn und Diener.

XXVII.
Von der Hausgenossenschaft: von der Anverwandtschaft und der Erbfolge.

XXVIII.
Von der bürgerlichen Gesellschaft: mit einem Anhange von der Todesstrafe.

Natur-

Naturrecht.

Erste Abhandlung.

Von der Natur überhaupt, und von der Natur des Menschen insonderheit.

§. 1.

Was Natur ist.

Naturrecht ist ein zusammengesetzter Begriff: wir wollen, um deutlich zu seyn, jeden besonders, und zwar den Begriff von der Natur in dieser, selben vom Rechte in folgender Abhandlung bestimmen. Es versteht sich von selbsten, daß hier eigentlich die Rede nur von der Natur des Menschen seyn kann, denn es ist die Rede nur von dem Rechte, so aus der Natur des Menschen fließt: um aber die Natur des Menschen zu bestimmen, muß man wissen, was Natur überhaupt sey. **Die Natur überhaupt ist die einem Wesen innerliche wirksame Kraft** (a).

(a) **Kraft** heißt man eine jede Ursache, die etwas hervorbringt. Was nicht **wirken** kann, das kann nichts hervorbringen. Ist das Vermögen zu wirken dem Wesen eines Dinges, woraus etwas gestaltet, oder hervorgebracht wird, nicht **innerlich**, so kömmt das, so hervorgebracht wird, nicht aus der Natur. Z. B. Pigmalion machte aus Holz das Bild der Venus: dieses ist keine Wirkung der Natur des Holzes, weil das Bild nicht aus einer innerlichen wirksamen Kraft des Holzes entsteht — Von der Dunkelheit des Worts **Natur** hat Darjes genug gesagt: annot. ad Hist. Jur. Nat. Thomasii p. 14. n. (b.) (a). Auch der Verfasser dubiorum Jur. Nat. c. II. §. 14. glaubet, daß nichts dunkler und schwerer sey, als sich einen ächten Begriff von der Natur zu machen. Sieh auch Cicero Inv. I. 24. Es ist also der Mühe werth, den Begriff der Natur sowohl durch die Abstammung dieses Worts, als durch Stellen alter und neuer Philosophen zu bestimmen. **Natur** heißt den Griechen φύσις von φύω, nascifacio, **Zeugen, Gebähren, Verursachen, daß etwas entstehe,** wie der alte Sprachlehrer Servius bey Virgil. Georg. II. 49. anmerkt. Aristoteles beschreibet sie als Principium & causam motus & quietis in eo, in quo primum est per se, non ex accidente. Met. I. c. 7. und Phys. L. II. c. I. Principium & causam motus & quietis, in quo est primo ac per se; Zeno als ignem artificiosum ad gignendum progredientem via; Epicur als corpora & inane., Man sieht leicht, daß ein jeder durch die Natur eine **zeugende Kraft** verstanden habe; nur waren sie nicht einig, ob die Sonnenstäublein, oder ein Feuer, oder eine Wärme alles hervorbringe. Aus den Neuern bestimmt Thomasius die Natur: Invisibilia, quæ tangi non possunt. Fund. Jur. Nat. L. I. c. I. §. 3. Allein, man fragt nicht, was die Sache nicht sey, sondern was sie sey. Der Freyherr von Wolf: Principium actionum & passionum. Cosm. §. 145. Nach dieser Bestimmung hätte Gott, der der Leiden nicht fähig ist, keine Natur. Baumeister: vis motrix, seu activa, que corporibus inexistit.

Inst.

Inst. Metaph. §. 443. Er kann also blos die Natur der Körper verstehen. Karl Anton von Martini: Principium actuosum entis internum. de Lege Nat. Exercit. sex. §. 1. Und diese Bestimmung der Natur nehme ich an.

§. 2.

Es giebt eine selbstständige Natur.

Selbstständig heißt man das, so den hinreichenden Grund seines Daseyns in sich selbsten hat. Wirklich giebt es Dinge: also muß allezeit etwas gewesen seyn, so diese Dinge hervorgebracht hat; denn wäre nicht zu jeder Zeit etwas gewesen, so hätte es eine Zeit gegeben, zu welcher nichts war; und da nun etwas ist, so hätte ein Nichts etwas hervorbringen müssen. Ein Nichts kann nicht etwas machen: es muß also eine selbstständige Natur geben, eine Natur, die von jeher war (a).

(a) Kein geschaffenes Ding kann den hinreichenden Grund seines Daseyns in sich selbst haben, weil es nicht Ursache, und Wirkung zugleich seyn kann. Als Ursache seiner selbst müßte es mit sich selbst zugleich da seyn, und als Wirkung erst auf seine Ursache folgen, welches widersprechend ist: es muß also ein jedes geschaffenes Ding den hinreichenden Grund seines Daseyns außer sich haben, und zwar in **Nichts**, oder in **Etwas**. Nichts kann die Urquelle der Dinge nicht seyn, denn Nichts hat kein Daseyn, und als eine zeugende Kraft müßte es da seyn: also muß Etwas der hinreichende Grund der geschaffenen Dinge seyn; dieses muß von sich oder von einem andern seyn: von einem andern kann es nicht seyn, denn es wäre wiederum Wirkung und Ursache zugleich, also muß es von sich selbsten, das ist, selbstständig seyn. Sieh Somnium Scipionis c. 8. Nun begreifen wir leicht, wie albern die Lehre

derjenigen sey, die das Daseyn der Dinge einer zufälligen Begebenheit, dem Ungefähre beylegen; denn entweder ist der Zufall etwas, oder nichts: ist er nichts, so hätte er nicht etwas hervorbringen können: ist er etwas, so fraget es sich, was er sey. Quidquid enim oritur, qualecunque est, causam habeat a natura necesse est - - causam igitur investigato. Si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa. Cic. Divin. II. 28.

§. 3.

Eine selbständige Natur ist nicht zufällig, sondern nothwendig, ewig und unabhängig.

Nothwendig heißt man das, so seyn muß, oder dessen Gegensatz unmöglich ist: dessen Gegensatz möglich ist, das ist zufällig (a). Es giebt kein Mittelding zwischen Nothwendig und Zufällig; denn es giebt kein Mittelding zwischen Möglich und Unmöglich. Wir sehen in der Welt unzählbare Reihen unzehlbarer Dinge. Wenn wir eine Reihe der Dinge hernehmen, und in der nämlichen Reihe von einem auf das andere zurückgehen, so kommen wir zuletzt auf ein Ding, welches von sich selbst ist. §. 2. Ein Ding, welches von sich selbst ist, kann nicht von einem Zufalle abhangen; denn es hörte sodann auf von sich selbst zu seyn: es kann also eine selbstständige Natur nicht zufällig, sondern sie muß nothwendig seyn. Ferners, die selbstständige Natur hat den Grund ihres Daseyns in ihrem Wesen; nun aber das Wesen der Dinge ist nothwendig; also muß es auch das Daseyn der selbstständigen

gen Natur seyn (b). Aber eben darum ist sie auch ewig, das ist, sie kann keinen Anfang, kein End haben; denn wenn etwas nothwendig ist, so ist unmöglich, daß es nicht seyn kann; das, so unmöglich nicht seyn kann, kann weder Anfang noch End haben (c). Das, so nothwendig, ewig ist, und den vollständig zureichenden Grund seines Daseyns in sich selbst, und in sich allein hat, kann diesen Grund eben darum in keinem andern Dinge haben, das heißt, es muß unabhängig seyn.

(a) Z. B. Es ist nothwendig, daß zweymal zwey vier machen; denn der Gegensatz, daß zweymal zwey nicht vier machen, ist unmöglich. Daß zween von vieren überwunden werden, ist zufällig: denn es ist auch möglich, daß zween von vieren nicht überwunden werden. — Näher werden die Begriffe von Möglichkeit, Unmöglichkeit, Nothwendigkeit, unten §. 37. bestimmet. Diese Bestimmung hätte hier schicklich vorausgehen gekonnt: ich wollte aber von der Ordnung, die ich einmal aus Gründen gewählt habe, ohne Noth nicht abweichen: Dieß will ich auch von andern vorkommenden derley Fällen gesagt haben.

(b) Man sieht nun leicht, daß die Lehre von dem **Fortgange ins Unendliche** (progressus in infinitum) ungegründet sey. Man versteht durch den Fortgang ins Unendliche eine Reihe der Dinge, derer eines das andere ohne ein Erstes hervorbringt. Sie theilen ihn ab in den **geraden**- und **rundförmigen** Fortgang. Der gerade wäre eine Reihe der Dinge, in welcher eines von dem andern ohne Abweichung in fortlaufender Linie herkömmt. Z. B. wenn man sagte, daß ein Mensch den andern ohne den Urheber des menschlichen Geschlechtes gezeuget hätte. Der rundförmige wäre eine Reihe der Dinge, in welcher man nach gemachten Umschweif zu

demselben zurückkommt, wo der Anfang gemacht worden. Z. B. wenn ich sagte, daß das Ey vom Huhne, das Huhn vom Eye, und so ohne End herkäme. Der eine und der andere streitet mit sich selbst; denn die ganze gerade oder rundförmige Reihe der Dinge ist zufällig; es muß also eine Ursache da seyn, die die Reihe der Dinge hervorgebracht hat, und von den Dingen selbst unterschieden ist. Diese Ursache muß nun wiederum zufällig, oder nothwendig seyn. Zufällig kann sie nicht seyn; denn sie müßte sodann von einer andern herkommen, und gehörte eben darum zu einer Reihe der Dinge selbst; sie ist also nothwendig, sie hat also ihr Daseyn von sich selbst: sie ist's, die den ersten Menschen, das erste Huhn, oder das erste Ey hervorgebracht hat.

(c) Es läßt sich aber der Satz, daß das **Nothwendige** ewig sey, nicht umkehren; denn die Nothwendigkeit hat einen andern Grund als die Ewigkeit. Ich wollte dahero mit dem Herrn von Martini die **ewige** Natur nicht vor der **nothwendigen** setzen.

§. 4.

Eine nothwendige Natur ist auch *unveränderlich, einfach, unendlich, unermeßlich, unbegränzt, überall da, es giebt nur eine,* und diese ist *ohne allen Grad, ohne alle Stufe all vollkommen.*

Veränderlich ist dasjenige, so eine andere Beschaffenheit an sich nehmen kann: Die nothwendige Natur kann keine andere Beschaffenheit an sich nehmen. §. 3. sie muß also **unveränderlich** seyn. Sie kann also auch keinen Zusatz, keine Abnahme leiden: das ist, sie ist keiner Zusammensetzung fähig, und ihrem Wesen nach nicht zusammengesetzt, sondern **einfach** (a). Wo man nichts hinzu thun, nichts

hin-

hinweg nehmen kann, da findet man keinen Anfang, kein End: oder welches einerley ist, das ist unendlich; das Unendliche ist unermeßlich, unbegränzt, überall da (b), und es kann derer nicht zwey geben (c). Es kann nichts mehr, oder weniger unveränderlich, einfach, unendlich, unermeßlich, unbegränzt, allgegenwärtig seyn: es muß also die nothwendige Natur alle diese Eigenschaften ohne allen Grad, ohne alle Stufe besitzen.

(a) Es hat also dieses Wesen keine Gestalt, keine Größe, keine Theile, es füllt keinen Raum aus, es hat alles das, so von den Metaphysikern dem einfachen Dinge beygeleget wird, so wir aber weitläufiger hier auszuführen für unsern Zweck überflüßig erachten. Ohne Mühe aber sieht man die widersinnige Lehre des berühmten Verwirrers Spinosa ein, der mit den Stoikern das Weltall zur Gottheit erhob, wie auch den irrigen Wahn derer, die die selbstständige, aller Gestalt unfähige Natur in Menschengestalt einhüllten, und dem allereinfachsten Wesen eine grobe oder feine Materie anlegten. Nec vero Deus ipse, sagt Cicero, qui intelligitur a nobis, nisi mens soluta quædam, & libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens, & movens, ipsaque prædita motu sempiterno. L. I. Tusc. qu. c. 27. Eben so verlachet er die Gestalten, welche Dichter und Maler den Göttern geben: quis tam cæcus in contemplandis rebus unquam fuit, ut non videret, species istas hominum collatas in Deos, ut consilio quodam sapientum, quo facilius animos imperitorum ad eorum cultum a vitæ pravitate converterent: aut superstitione, ut essent simulacra, quæ venerantes Deos ipsos se adire crederent? Auxerunt autem hæc eadem poetæ, pictores, opifices. L. I. de Nat. Deo. c. 27. Denen, welche das Ansehen der Schrift

hierzu mißbrauchten, antwortet Theodoretus mit herben Worten: Stolidi non animadverterunt Dominum Deum per homines hominibus loquentem audientium infirmitati sermones accomodare in Quæst. 20. in Gen.

(b) Es gab zu allen Zeiten Weltweise, die die selbstständige Natur auch die unendliche, allgegenwärtige, unermeßliche, unbegränzte, wo nicht mit Gewißheit glaubten, doch mit mehr oder weniger Annäherung zur Gewißheit ahndeten. An vero, sagt Balbus bey Tullius, si domum magnam, pulchramque videris, non possis induci, ut etiam si dominum non videas, muribus illam, & mustellis ædificatam putes: tantum vero ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum cœlestium, tantam vim & magnitudinem maris, atque terrarum, si tuum ac non Deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare? L. II. de Nat. Deor. c. 6. Eben dieses singt Virgil. Georg. 4.

— — Deum namque ire per omnes
Terrasque, tracturque maris, cœlumque profundum.

Auch eben so schön Friederich von Hagedorn in den schriftmäßigen Betrachtungen über einige Eigenschaften Gottes — zwar schon nicht mehr nach dem Lichte der alleinforschenden Vernunft, sondern nach der vorleuchtenden Fackel der Offenbarung:

Herr, dessen Weisheit ewig ist!
Herr, der du aller Wesen Quelle,
Erhabner als der Himmel bist,
Und tiefer als die tiefste Hölle!

Den unwidersprechlichen Grund, **warum die selbstständige Natur unbegränzt ist**, das heißt, das allervollkommenste Wesen seyn müsse, haben vielleicht kaum zween Weltweise scharfsinnig genug entwickelt, wie ers verdiente. Der unumstößliche Grund ist dieser: die selbstständige Natur ist der vollkom-

kommenhinreichende, letzte und erste, adäquate Grund aller Dinge: §. 2. 3. nun aber der vollkommen=hinreichende letzte und erste Grund aller Dinge kann nicht begränzt, eingeschränkt seyn; er kann nicht begränzt seyn von andern Dingen, weil er selbst der letzte und erste Grund aller Dinge, und vollkommen unabhängig ist; nicht von sich selbst, denn in dem Wesen der selbstständigen Natur, die aller Vollkommenheiten ohne Ausnahme und Einschränkung fähig ist, liegt kein Grund, warum sie diese Vollkommenheit, und die andere nicht, in diesem Grad, und in keinem andern besitzen sollte. Vielmehr ist eben das Beysammenseynkönnen aller möglichen Vollkommenheiten in der selbstständigen Natur Grund genug, warum sie alle wirklich zugegen sind. Es ist also der zureichende Grund zur Uneingeschränktheit, und nicht der geringste zur Begränzung da. Man lese über diesen vielaufschließenden Beweis Ben. Stattlers natürliche Gottesgelehrtheit nach; worinn die Unzulänglichkeit der übrigen auseinander gesetzt, und das Gewicht des erwähnten ins Licht gesetzt wird.

(c) Auch die Wahrnehmung der Endzwecke der Dinge führt uns auf den Glauben an einen einzigen Gott, von welchen aber hier noch nicht die Rede seyn kann. Ueber die Einheit Gottes kann indeß gelesen werden Commentatio de unitate Dei philosopho vix demonstrabili. Aut. M. *Alb. Georg. Walch.* Illust. Gymn. Henneb. Rectore. Uebrigens kann und soll uns die Vielgötterey mancher Alten nicht mehr irre machen, besonders, da die Weisen unter den Alten selbst sie allezeit verworfen hatten: sie mußten darum Freygeister ihrer Zeit gewesen seyn. Sehr schön sagt Sophocles:

Unus profecto est, unus est tantum Deus
Qui cœlum & amplum condidit terræ globum,

oder:

Unum profecto Numen, unus est Deus
Qui condidit cœlum, & solum terræ patens,
Marisque fluctus, vimque ventorum gravem:

Ob gleich Justin, der christliche Weltweise behauptet, und sehr wahrscheinlich macht, daß diese lebhaftere Ueberzeugung von der Einheit Gottes, die wir in einigen ältern Dichtern und Weltweisen bewundern, sichere Spuren der Israelitischen Religion zum Grund habe. —— —— Lucian hechelt mit vielem Salze diese Götter durch. Juvenal verhöhnt die Egyptier, die sogar Zwiebeln und andere Gartengewächse vergötterten, da er aufruft: O heilige Völker, welchen die Götter sogar in den Gärten wachsen!

O ſanctas Gentes, quibus hæc naſcuntur in hortis
Numina!

Sat. 15.

Die wunderbare Vergötterung eines Ofens beschreibt Ovid:

Facta Dea eſt fornax: læti fornace coloni
Orant, ut fruges temperet illa ſuas.

L. II. Faſt.

Doch ließen sie wahrscheinlicher weise in dem Chaos ihrer Begriffe von dem, was eine Gottheit sey und heiße, einen Gott zu, der das Haupt der übrigen wäre. Ennius nennt ihn einen Vater der Götter und Menschen; Virgil einen Vater der Götter, und König der Menschen; Horatz singt vom Vater der Götter

—— —— Qui res hominum ac Deorum
Qui mare & terram, variisque mundum temperet horis
Unde nil majus generatur ipſo:
Nec viget quidquam ſimile aut ſecundum.

L. I. od. 12.

Uebrigens ist es auch wahr, daß sich ein jedes Volk einen besondern Begriff von der Gottheit machte. Da nun diese Begriffe miteinander verglichen wurden, dachte man nicht allemal darauf, alle unter den Begriff eines einzigen höchsten Wesens zu bringen: es mußte also eine jede Gottheit ihre besondere Eigenheiten, ihr besonders Reich, und gleichsam ihr besonders Amt haben: und dieß mochte auch eine reiche Quelle der Vielgötterey gewesen seyn. S. La Mithologie, & les

fa-

fables expliquées par l'histoire. Par Mr. l'Abbé Banier. So arg kann aber der Herr Professor Zierlein nicht wähnen, da er vollkommen der Meynung ist, daß es keine verwerfliche Möglichkeit sey, daß es Mittelschöpfer geben könne, die sich den Bau der Welt zum Geschäffte gemacht hätten, und daß folglich der Schluß von der Beschaffenheit der Welt auf die Urquelle zurück etwas unsicher werde. Sieh dessen dreyzehnten Brief über die Frage: *sagt denn die Vernunft in der That so viel über Gott und seine Eigenschaften, als die Bibel?* Berlin 1781.

§. 5.

Das Weltall hat die Eigenheiten der selbstständigen Natur nicht:

Wir sehen in der Welt Reihen unter sich verbundener Dinge, derer einige zugleich da sind, andere auf einander folgen; derer eines das andere hervorbringt, oder eines wegen des andern da ist (a). Wir sehen auch, daß diese Dinge andere Gestalten annehmen (b). Es kann also die Welt anders seyn, als sie ist. Sie hat ihr Daseyn nicht von sich selbst. Sie ist nicht nothwendig so, wie sie ist: nicht ewig, nicht unermeßlich, nicht unbegränzt, nicht unendlich; mit einem Worte, sie hat die Eigenheiten der selbstständigen Natur nicht. (§. 2. 3. 4. (c).

(a) Pythagoras hat der erste, nach dem Zeugnisse Plutarchs die Welt Κοσμον, Zierde, wegen der schönen Ordnung der Dinge geheißen.

(b) Videmus, sagt Tullius, speciem primum, candoremque cœli: deinde conversionis celeritatem tantam, quantam cogitare non possumus: tum vicissitudines dierum, atque noctium, commutationesque temporum, quadri-

dripartitas, ad maturitatem frugum, & ad temperationem corporum aptas, eorumque omnium moderatorem, & ducem solem lunamque accretione, & diminutione luminis, quasi fastorum notantem, & significantem dies.

(c) Aristoteles ließ sich vorzüglich angelegen seyn das Daseyn der Welt von jeher — zu behaupten. Die Welt ist eine Wirkung: der zureichende Grund, warum sie da ist, muß also voraus da seyn §. 2. a. Ja, auch du müßtest dann von jeher da seyn: denn du bist in einer Reihe der Dinge, welche die Welt ausmachen. Es gäbe auch dann keine Zeit.

Tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
Consequitur sensus, transactum quid sit in ævo:
Tum quæ res instant, quid porro deinde sequatur.
Nec per se quenquam tempus sentire fatendum est
Semotum a rerum motu, placidaque quiete.

Lucret. in Lib. I. de Nat. Rer.

§. 6.

Auch die Urstufe des Weltalls hat die Eigenheiten der selbstständigen Natur nicht.

Das Ganze ist endlich und zufällig, §. 5. also müssen auch dessen Bestandttheile, welche man immer annehmen will, endlich und zufällig seyn. Das Zufällige kann den zureichenden Grund seines Daseyns nicht in sich selbsten haben, §. 2. 3. Dasjenige Wesen, so von einem andern herkömmt, ist nicht nothwendig, nicht unveränderlich, nicht ohne Gränzen, ohne Anfang, ohne Maaß, nicht allgegenwärtig, §. 4. Es muß auch ein hinreichender Grund da seyn, warum diese Theilchen in der wunderbaren Ordnung, die wir bemerken, und nicht in unzählig vielen andern zusammenhangen: und dieser, (wer kann es nun nicht wis-

wissen!) findet sich in dem selbstständigen Wesen, so wir Gott nennen (a).

(a) Karl Anton von Martini, und viele vor ihm sagen: Democritus hätte der erste die Sonnenstäublein, die nicht mehr kleiner gemacht werden können, als den zureichenden Grund des Weltgebäudes erdichtet: ihm hiengen Leucippus, Epicurus, und Lucretius an: ac atomos quidem finxerat Democritus, quem Leucippus, Epicurus, Lucretius secuti sunt. de lege nat. Exercit. Sex. §. 6. Lactantius hingegen macht den Leucippus zum Erfinder dieser Lehre, und den Democritus zu seinem Schüler. Nemo illa præter unum Leucippum somniavit, a quo Democritus eruditus hæreditatem stultitiæ reliquit Epicuro. L. III. Div. Inst. c. 17. Wir wollen ihnen die schöne Stelle Anti-Lucr. Lib. III. entgegen setzen.

Materies porro, seu massam intelligis omnem,
Seu varias ejus partes, consistere unquam
Absque modis potuit, non hunc aliumve requirens
Per se, naturamque suam (quia quos semel olim
Per se, naturamque suam tenuisset ab ævo,
Nunquam hos ex ulla posset deponere causa)
Ast aliquem semper, nempe hunc aliumve perinde est.
Ergo quos habuit primos, servatque tenaces,
Vel quos deponit semper, semperque resumit;
Hos cum non habeat per sese, habuisse necesse est
Ex alio. Et quoniam revera tempore nullo
Stare potest informis, & omni cassa figura
Materies, sequitur per se consistere nullam
Materiem: atque ab eo totum hoc sumsisse quod esset
A quo etiam sumsit, talis vel talis ut esset.
Propterea quidquid per se est variabile, non est
Æternum: at pendere aliquo ex moderante necesse est
Talis materies: nequit ergo æterna vocari
Ast si materies non est æterna, creari

Debuit e nihilo: per ſeſe non fuit unquam,
Eſt tamen: e nihilo ſemel ergo exiſtere cœpit.

Cicero fertiget ſie mit folgenden ab. Si mundum efficere poteſt concurſus atomorum, cur templum, cur domum, cur urbem non poteſt, quæ ſunt minus operoſa & multo quidem faciliora? Lib. II. de Nat. Deor. Grotius weiſet ſie ins Tollhaus, da er von dem Zuſammenfluſſe der Sonnenſtäublein, den ein Ungefähr ſollte verurſachet haben, ſaget: Quis adeo ſtultus eſt, ut a caſu aliquid tam accuratum expectet, quaſi credat caſu lapides & ligna in domus, navis, aut baliſtæ ſpeciem coalitura, aut ex jactis forte literis extiturum poema L. I. de vera Rel. — Welche ſich mit mehrern Welten unterhalten wollen, leſen Fontenells Entretien ſur la pluralité du monde: oder Cosmotheorum des Biſchofs Hugenins, eines der Obermeiſter aus der Zweiflerzunft.

§. 7.

Andere Beweiſe des Daſeyns Gottes.

Ein unendlich vollkommenes Weſen iſt möglich. alſo auch wirklich. Der Vorderſatz iſt nicht zu widerſprechen; denn man ſieht nicht, daß es nicht ein Weſen geben könne, ſo alle Vollkommenheiten zugleich beſitzt, indem eine der andern nicht im Wege ſteht. Vollkommenheit widerſpricht der Vollkommenheit nicht; denn wo kein Mangel, kein Nichts, kein Nein iſt: — — Da kann unmöglich ein Widerſpruch, das heißt, Ja und Nein, zugleich gedacht werden. Nun iſt das Daſeyn, wenigſt der Grund des Daſeyns ganz gewiß eine Vollkommenheit eines Dings: ſo bald alſo ein unendlich vollkommenes Weſen nur möglich iſt, ſo muß es auch den Grund

des Daseyns in sich selbst haben, und also schon wirklich seyn (a). Einen andern Beweis holet man aus der Schönheit und Ordnung des Weltalls her. Beweißt nicht das Gestirn (b), die Bewegung der Himmelskörper (c), der Bau des Menschen (d), die Einrichtung und Brauchbarkeit der Augen (e), der Ohren, der Hände (f), des Herzens, die Beschaffenheit der kleinsten Thierchen (g), das Daseyn eines unendlich weisen Wesens? oder ist die Weisheit desjenigen Wesens nicht unendlich, so die Kenntniß aller Dinge, ihrer gegenseitigen Beziehungen und Verknüpfungen, und dessen, was für jedes und für alle das Beßte sey, in sich begreift? Einige berufen sich auf den einstimmigen Glauben aller Völker, aller Weltweisen aller Zeiten, das heißt, auf den gesunden, allgemeinen Menschenverstand (h). Die Scheingründe einiger Zweifler thun der Allgemeinheit dieses Glaubens keinen Eintrag. Andere berufen sich auf das eigene Gewissen, so dem Frommen Vergnügen, dem Lasterhaften nagende Unruhe bringet, und auf den unbezwingbaren Drang der Seele, ruhig, selig, einmal vollkommen ruhig, vollkommen selig zu werden (i). Noch andere führen die politisch-moralische Sprache. Es ist nützlich, das Daseyn Gottes zu glauben: giebt es keinen, so schadet dir dein Glauben nicht; giebt es einen, und du glaubest es nicht, welche Gefahr!

(a) Die Stärke und Schwäche dieses Beweises, so wie der folgenden, zeiget der Verfasser des Werkchens: Ueber

einige

einige Vorzüge des Naturrechts des Herrn Karl Anton von Martini. Seite 112. — — Auch der Herr Professor Zierlein in seinen Briefen auf die §. 5. L. c. erwähnte Frage.

(b) Derham in opere theol. astronom.

(c) Leibnitz in dissertatione arti combinatoriæ præmissa. Auch Cicero L. II. de Nat. Deor.

(d) Auch Cicero loc. cit.

(e) Sturm in Phil. electa.

(f) l'Abbé Dangeau. Dialoque sur l'existence de Dieu.

(g) Augustin in den Worten: Unam bestiolam minutissimam considera, quam volueris. Si considerabis ordinem membrorum ipsius, & vitam qua movetur; ut pro se fugitat mortem, amat vitam, appetit voluptates, devitat molestias, exerit sensus diversos, viget in motu congruo sibi. Quis dedit aculeum culici, quo sanguinem sugat? quam tenuis fistula est, qua sorbet, quis disposuit ista? expavescis in minimis, lauda magnum. Und Lichtwer: Recht der Vernunft. 4. B.

Durch sich'rer Schlüsse Reih sieht mühsam und von ferne
Die forschende Vernunft, den Schöpfer aller Sterne,
Die reizende Natur führt eine leicht're Bahn,
Und kündigt jeder Tag die Wunder Gottes an.
Der Körper jedes Wurms, der Bau der kleinsten Blume
Sind tiefer Weisheit voll, und prangen ihm zum Ruhme.

Auch Pluche. Spectacle de la Nature.

(h) Senek: Nulla gens adeo sit extra leges, moresque projecta, ut non aliquem Deum credat. Cicero: nulla unquam gens neque tam immansueta, neque tam fera existit, quæ non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum sciat.

(i) Hæc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Tertull. in Apol. contra gentes. c. 17.

Anmer-

Anmerkung. So viel von dem Daseyn Gottes. Es ist mir nicht unbekannt, daß einige Lehrer des Naturrechts diesen Gegenstand nicht in das Fach des Naturrechts, sondern in selbes von der natürlichen Gottesgelehrtheit gehörig ansehen, so wie sie die Pflichten gegen Gott zu dieser, zu jenem aber blos die natürlichen Zwangspflichten gegen andere zu ziehen pflegen. Ich will hier noch nicht sagen, daß der Gegenstand der natürlichen Gottesgelehrtheit die Kenntniß der göttlichen Eigenschaften sey, in so weit sie durch die Vernunft eingesehen werden, daß hingegen die Pflichten gegen Gott, derer Beweggrund man aus den, durch die Vernunft erkannten göttlichen Vollkommenheiten herholet, im Rechte der Natur zu behandeln seyen. Ich will noch nicht sagen, daß der sittliche Mensch den entferntesten Grund seiner Handlungen nicht aus sinnlichen Naturstrieben, sondern aus den erhabenen und gereinigten Begriffen vom höchsten Wesen hernehmen müsse. Setzen wir auch, daß in das Fach des Naturrechts blos die Zwangspflichten gehören, so frage ich doch noch: **Ist das Recht der Natur ein göttliches Recht?** Dieses wird mir Niemand verneinen. Nun so lasset uns nach dem Beyspiele anderer, die der Herr von Martini Exerc. §. 7. in großer Anzahl anführt, das Daseyn des Gesetzgebers, der von vielen verkannt ward, so viel zu unserm Zwecke nöthig, ehender als die Gesetze beweisen. Non poteſt inveniri principium aliud, aut origo juſtitiæ, quam ab Jove, & communi natura. Inde enim initium duci debet, ubi de bonis malisque diſſerendum. Chryſippus L. III. de Diis. Höre noch, wie uns Lichtwer in seinem **Rechte der Vernunft** 4. B. zuruft!

Den Gott, der lohnt und straft, den laßt euch Menschen lehren:
Wer ihn nicht recht erkennt, wie wird ihn der verehren?
Kein todtes Wissen hat die Ehrfurcht je erregt:
Der kennt und ehrt ihn nicht, in dem das Herz nicht schlägt,
So oft er sein gedenkt. — — —

Auch kann ich nicht bergen, daß mich wie ein kalter Schauer durchläuft, wenn ich irgend in einem Schriftsteller lese, der so geflissentlich allen Gelegenheiten, das Wort Gott zu gebrauchen, aus dem Wege geht, und den Vortrag recht verkünstelt, um ja nie vom **höchsten Wesen** reden zu müssen. Es thut einem so wehe, daß man sich von Leuten, die im Glauben an den Schöpfer der Natur nicht fest sind, und von dem Allvater der Natur so zweydeutig reden, in dem, was **Naturrecht** sey, sollte unterrichten lassen. Einer, der die Quelle nicht kennt, den mag ich nicht gerne über die Abflüsse vernünfteln hören. Wenn mich diese Anmerkung bey gewissen Denkern einer **Bigoterey** verdächtig macht, so kann ich mich über die **Intoleranz** derjenigen, die den Herrn der Natur in dem Rechte der Natur nicht leiden wollen, nicht genug verwundern.

§. 8.

Auch das Weltall wird Natur genannt.

Es fällt jedem noch so unachtsamen Beobachter in die Sinne, daß auch die Welt unzählige Dinge, in ununterbrochener Reihe hervorbringe. Sie hat aber das Vermögen etwas hervorzubringen, nicht von sich selbsten, sondern von Gott. §. 5. Diese Kraft von körperlichen Dingen unabgesöndert betracht, kann schicklich die gezeugte **Natur**, so wie Gott die zeugende genannt werden (a). Viele haben aus Mangel eines deutlichen Begriffes des Worts **Natur**, die eine mit der andern irrig vermenget (b).

(a) So nennen die Scholastiker wahrlich mit einem unlateinischen Ausdrucke Gott Naturam *naturantem*, die Welt Naturam *naturatam*. Sieh Wolf Theol. nat. P. I. §. 822. Beyde versteht Chrysostomus in diesem: Cum naturam dico,

Deum

Deum dico; ipse enim est naturæ opifex. Tom. III. pag. 410. Edit. Eton. Savil.

(b) Wie sich dessen Lactantius beklagt. Illos uno naturæ nomine res diversissimas comprehendisse, Deum & mundum, artificem, & opus. Inst. Div. L. VII. c. 1.

§. 9.

Ja auch ein jedes lebende Ding insonderheit hat seine besondere Natur.

Nicht allein das Weltall, sondern ein jedes lebende Ding in den Reihen des Weltalls hat seinen eigenen innerlichen Trieb: es hat also ein jedes lebende Ding seine besondere Natur (a). Auch die Wesenheit der Dinge wird oft Natur genannt (b). Da sie aber ohne Daseyn nicht wirken kann, so kann eigentlich nur die zur Wirklichkeit gebrachte Wesenheit Natur genannt werden. In minder eigenem Sinne werden die unter den Völkern eingeführten Gebräuche, und die von den Menschen angenommenen Gewohnheiten Natur geheißen (c).

(a) Hieher passet die Beschreibung der Natur, welche Syracides machet. Deus a principio ordinavit opera sua, & unicuique assignavit opus suum, eademque perpetuo in hoc ordine conservat, ut officia impleant, quælibet sua. l. 16. c. 25. So sagt auch Cicero: Naturas esse diversas, ut aliud equo sit natura, aliud bovi, aliud homini, & tamen in omnibus summa, communis, & quidem non solum in animalibus, sed etiam in rebus omnibus iis, quas natura alit, auget, & tuetur. V. de fin. 9.

(b) So heißt es: Definitio est oratio explicans naturam rei.

(c) Lehret euch nicht die Natur, daß es einem Manne eine Unehre sey, wenn er lange Haare nähret? sagt der Apostel Paul im I. Sendschreiben an die Corinther. Kap. XI. v. 14. Sieh Grotius de J. B. & P. L. II. cap. XII. §. 26. n. 2. oder cap. XIX. §. 1. n. 1. Daher auch der Spruch: **Die Gewohnheit wird zur Natur.**

§. 10.

Was natürlich ist.

Natürlich heißt man das, so aus der Natur einer Sache fließt, oder aus selber erklärt werden kann. Aus der Natur einer Sache kann etwas auf zweyerley Art fließen: **Bedingweise**, oder **ohne alles Beding**, oder (welches einerley ist) mit- oder ohne besondere Mithilfe; man kann also das Natürliche in das **Bedingliche** und **Unbedingte** abtheilen (a). Das, so aus der Natur einer Sache ohne Mithilfe fließt, ist so beschaffen, daß die Wesenheit der Sache ohne selbes bestehen kann, oder nicht; dieses ist **wesentlich natürlich**, jenes **nicht wesentlich natürlich** (b). Was wesentlich natürlich ist, das ist auch **nothwendig**: was nicht wesentlich natürlich ist, das ist auch nicht nothwendig (c). Dieses ist **veränderlich**, jenes **unveränderlich**. §. 3. 4.

(a) Z. B. Daß der vollkommen organisirte, ausgebildete Mensch hören und sehen kann, fließt aus seiner Natur ohne anderweitige Mithilfe: hören, und gehen können ist also dem Menschen **unbedingt natürlich**: es fließt auch aus der Natur des Menschen, daß er ein Rechtsgelehrter, ein Tonkünstler, ein Maler werden kann: dieses geschieht aber nur Bedingweise

durch

durch Hilfe einer besondern Bildung: ein Rechtsgelehrter seyn, ist also dem Menschen bedinglich natürlich.

(b) Der Mensch ist ein vernünftiges Thier: und dieses unbedingt und wesentlich; unbedingt, weil er es ohne Mithilfe ist; wesentlich, weil er ohne thierisches Wesen, und Vernunft kein Mensch mehr, sondern ein ganz anders Geschöpf wäre. Daß der Mensch sehen kann, ist ihm unbedingt, aber nicht wesentlich natürlich; unbedingt, denn er kann ohne fernere Beyhilfe sehen; nicht wesentlich, weil auch der Blinde noch ein Mensch, wiewohl ein unvollkommener des Geschlechtes bleibt.

(c) Z. B. So ist der Mensch nothwendig ein vernünftiges Thier, aber nicht nothwendig ein Rechtsgelehrter. Nach diesen Begriffen bin ich mit Darjes nicht verstanden, da er Inst. jurispr. univers. §. II. cor. I. schreibt: „quæ itaque „rei naturaliter insunt, in *naturalia absoluta*, atque *hypo-„thetica* summa cum ratione dividimus. Ex quo facile „colligitur, naturalia rei absoluta eidem *necessario*, hypo-„thetica vero contingenter solummodo inesse,“ denn nicht alle naturalia absoluta sind mit der Sache nothwendig verbunden. So ist z. B. die Fähigkeit zu beißen dem Hunde ohne äußerliches Zuthun (absolute) natürlich, es ist aber diese Fähigkeit dem Hunde nicht nothwendig; denn er bleibt immer ein Hund, wenn ihm auch schon die Zähne ausgebrochen sind.

§. 11.

Von der Natur des Menschen insonderheit.

Wenn wir auf den Menschen nur ein wenig acht haben, so merken wir leicht, daß er mit allen Geschöpfen etwas gemein habe; daß er aber auch von allen Geschöpfen in etwas unterschieden sey. Der Mensch hat eine Schwere, eine Ausdehnung, eine

Gestalt; dieß hat auch z. B. der Stein; er ist aber vom Steine darinn unterschieden, daß der Mensch, nicht aber der Stein ein innerliches Vermögen zu wachsen, sich zu vergrößern habe. Dieses Vermögen hat auch der Baum, die Pflanze; der Mensch unterscheidet sich aber von dem Baume, von der Pflanze, daß er, nicht aber diese aus einer eigenen innerlichen Triebfeder den Standort verändern könne. Dieß thun aber auch die Sonne, der Mond, die Sterne; allein diese müssen sich nach einer gewissen Richtung bewegen, und können von selber nicht abweichen, nicht aber der Mensch. Dieses können aber mit dem Menschen die Thiere: beyde fühlen Gegenstände, die in die Sinne fallen; allein der Mensch ist über die Thiere erhoben, daß nur er sich Dinge, die auf unsere Sinne nicht wirken, eine Tugend, ein Laster, einen Geist, eine selbstständige, nothwendige, ewige, unveränderliche, einfache, unermeßliche Natur — Gott — durch abgezogene Begriffe und Vernunftschlüsse vorstellen könne §. 2. 3. 4. Wir halten dahero die Bestimmung: **Der Mensch ist ein vernünftiges Thier**, für richtig, in so ferne man von dem, was Vernunft und Thierheit sey, deutliche und vollkommene entwickelte Begriffe zum Grunde legt (a).

(a) Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis, & consilii, quem vocamus hominem, præclara quadam ratione generatum esse a supremo Deo: solum est enim ex tot animantium generi-

neribus, atque naturis particeps rationis. Cicero I. de L.L. 7. Aus dem hieoben angegebenen Unterschiede des Menschen von andern Geschöpfen ergiebt sich, daß seine physischen Gesetze aus vier Haupteigenschaften sich herleiten lassen. 1. aus einer mechanischen Bewegung. 2. aus dem Vermögen des Wachsthums und der Selbstvergrößerung, Selbstentwickelung; 3. aus dem thierischen Leben; 4. aus einer denkenden Kraft. — Zu diesem ganzen Hauptstücke, von dem Menschen angefangen, kann gebraucht werden: **Philosophische Versuche über die menschliche Natur, und ihrer Entwickelung vom Herrn Joh. Nicolas Tetens, Professor der Philosophie zu Kiel. Zweyter Band.**

§. 12.

Der Mensch besteht aus einem Körper, und aus einem Geiste.

Sehen wir auf die Handlungen des Menschen, so werden wir leicht gewahr, daß alle aus der Natur, die er mit dem Viehe gemein hat, oder aus dem, dem Menschen eigenen Vermögen vernünftig zu handeln, oder aus beyden zugleich erklärt werden können. Die Wesenheit des Thiers besteht wiederum in einem begliederten Körper, und in einem Geiste von unterer Stufe, — den man beseelendes Wesen, Seele, Thierseele nennt. Diejenigen Verrichtungen, die sich auf die körperlichen Werkzeuge beziehen, gehören zur körperlichen Natur; die, welche unmittelbar keine körperliche Werkzeuge erfodern, zur geistigen (a). Im Körper gehen Veränderungen vor, derer zureichenden Grund man in seinem innerlichen Baue findet, und die mittels der Bewegung entweders durch

einen Druck (b), oder durch die Wärme (c), oder durch ein flüßiges Wesen (d) entstehen.

(a) Es ist wunderlich, wie manche, sonst gelehrte Männer, in Rücksicht auf die Bestandtheile des Menschen so irrig haben wähnen gekonnt: woher neue Benennungen philosophischer Sectirer entstanden: als *Monisten, Materialisten, Idealisten, Egoisten, Trialisten, Dualisten.* *Monisten* werden diejenigen Weltweisen genannt, die nur einen Bestandtheil des Menschen zulassen, den Körper, oder die Seele allein: und diese sind entweder *Materialisten*, oder *Idealisten.* *Materialisten* sind diejenigen, so die Seele nur für eine körperliche Kraft des Gehirns halten. Ein solcher war der gelehrte Engländer Hobbes; Anhänger seiner Lehre findet man noch heut zu Tage in England, welche das Entstehen der Gedanken durch die Bewegung einer feinen Materie erklären wollen. — Auch der Verfasser des jüngst erschienenen Werkes: *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. Berlin*, 1783. liegt an dieser Secte krank darnieder. Hier kann ich von dieser Arbeit noch kein anders Urtheil fällen, als daß mir dünkt, daß der Titel dieses Werkes für seinen Inhalt passender wäre, wenn darinn die Wörter *Unterschied der* ausgelassen, und das Wort *Religionen* in die einfache Zahl gesetzt würde. — Ich bin aber nicht überzeuget, daß auch Helvetius die Materialität der Seele im Ernste habe behaupten gewollt. Gewiß ist, daß sein Buch: Discours sur l'Esprit de l'homme: zu Paris auf Verordnung des Parlements nicht aus dieser einzigen Ursache verbrannt worden. Ich kann nicht umhin bey dieser Gelegenheit noch anzumerken, daß Herr Gottsched auf dem Titelblatte der deutschen Uebersetzung dieses Werkes, worzu er eine warnende Vorrede mit gutem Grunde gemacht hat, den Vater mit dem Sohne vermenge. Nicht Joh. Adr. Helvetius, erster Leibarzt Ihro Majestät der Königinn von Frankreich, sondern sein Sohn Joh. Claudius

Hadrian Helvetius war der verbannte Verfasser dieses Werkes. — Die Idealisten halten den Leib für eine bloße Idee, oder Vorstellung der Seele; nach ihrem Wahne sind auch die Dinge, die wir sehen, die Speisen, die wir essen, die Menschen, mit welchen wir umgehen, nichts wirkliches, sondern nur ein Spiel der Einbildung. Ein solcher war Berkley, wie man aus den drey Gesprächen: De immaterialitate animæ, immediata providentia numinis, & perfectione cogitationis humanæ, die im Jahre 1713. zu London gedruckt worden, ersieht. Hieher gehören auch die Egoisten, die glauben, daß nur sie, so weit sie Seele sind, wirklich da seyn; alles übrige wäre nur eine Vorstellung, die in ihnen erwecket wird. Vor etlichen Jahren war zu Paris ein Schüler des P. Malebranche dieser Secte ergeben, der zur Bewunderung mehrere Anhänger bekam. Aber was thut in Paris eine neue Mode nicht! Man kann übrigens den Idealisten und Egoisten keine größere Ehre anthun, als wenn man glaubt, daß ihnen nicht ernst sey. — Trialisten sind diejenigen, die drey Bestandtheile des Menschen haben wollen, den Körper, die Seele und einen Geist. Alle diese Träume sind schon genug von den Metaphysikern Dualisten widerleget.

(b) Z. B. Da ich die Hand aufhebe, den Kopf neige, gehe.

(c) Z. B. Die Verdauung der Speise.

(d) Der Umlauf des Geblüts. Man bestimmt also den menschlichen Körper ganz richtig, quod sit machina mechanico, pyrobolico-hydraulica. Daries Jurisp. univers. §. 14. Sch. II. wenn nur diese griechischen Wörter den Lesern nicht zu finster aussähen.

§. 13.

Der Körper hat gewisse Regeln der Bewegung; er ist in diesem Betracht gesund oder krank.

Es ist außer Zweifel, daß im menschlichen Körper die Bewegung, als der zureichende Grund der in selbem vorfallenden Veränderungen nach einer bestimmten Richtung geschehen müsse. Man kann sich diese bestimmte Richtung als einen Satz vorstellen, welcher die Art erklärt, nach welcher die Bewegung geschehen muß. **Ein Satz, welcher die Art erklärt, nach welcher etwas geschehen muß, ist eine Regel.** Es hat also eine jede Bewegung, eine jede Veränderung, die im menschlichen Körper vorgeht, ihre Regel. **Der Zustand des Körpers, in welchem alle Bewegungen nach ihren Regeln geschehen, ist die Gesundheit, das Gegentheil ist Krankheit.** Gesund ist also der Körper, wenn alle seine Bewegungen, sie kommen nun von einem Drucke, oder von der Wärme, oder von einem flüssigen Wesen her, §. 12. nach ihren Regeln geschehen: krank ist er, wenn die mindeste Bewegung nicht regelmäßig geschieht. Die Krankheit ist größer, oder kleiner, je demnach die Bewegung mehr oder weniger von ihrer Regel abweichet (a).

(a) S. Freyh. von Wolf. Met. §. 152. oder vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. §. 444 und 445. So hat z. B. der Magen seine Regeln, nach welchen er die Speisen verdäuen muß; geschieht die Verdäuung nicht regelmäßig, so werden ein schlechter Milchsaft (chylus) schlechtes Blut, schlechte Säfte zubereitet. Daher die fruchtbare Mutter der meisten Krankheiten. Auf gleiche Art (wiewohl etwas dunkler) bestimmen Ulpianus und Sabinus die Krankheit. Sed sciendum est (sagt Ulpianus L. 1. §. 7. ff.

de

de ædil. Edict.) *morbum* apud Sabinum sic definitum esse: *habitum cujuscunque corporis, qui usum ejus ad id facit deteriorem, cujus causa natura nobis ejus corporis sanitatem dedit.* Id autem alias in toto corpore, alias in parte accidere.

§. 14.

Vollkommen, oder Unvollkommen.

Wo man mehrere Dinge antrifft, die auf eines abzielen, dort ist Uebereinstimmung da. Die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen mit der Natur, oder mit dem Endzwecke eines Dinges, ist **Vollkommenheit.** Wo das Mannigfaltige mit der Natur, oder mit dem Endzwecke eines Dings nicht übereinstimmet, dort ist schon Unvollkommenheit da (a). Die Vollkommenheit ist entweder wesentlich, oder bloß natürlich, oder zufällig (b). Sie ist auch einfach, oder zusammengesetzt, je demnach das Mannigfaltige nur mit einem, oder mit mehrern Endzwecken in eben demselben Dinge übereinstimmet (c). Nach eben diesen Begriffen kann auch die Unvollkommenheit abgetheilet werden. Wendet man diese Regeln auf den menschlichen Körper, oder auch auf den ganzen Menschen an, so kann man von der Voll- kommen- oder Unvollkommenheit desselben leicht urtheilen (d).

(a) So ist z. B. der Staat vollkommen, wo die Handlungen des Hauptes und der Glieder dahin abzwecken, daß die gemeinsame Wohlfahrt und Sicherheit befördert werde. Eine kleine Abweichung von diesem Endzwecke ist schon einige Unvollkommenheit. Dieß saget auch der Spruch: Bonum ex in-

integra causa, malum ex quolibet defectu: Und gar schön Lichtwer:

Vollkommenheit! welch Bild! an Pracht und Anmuth reich!
Im Ganzen ohne Fehl, und überall sich gleich.
Voll Ordnung; immer neu; der Absicht nie zuwider;
Schön durch die Harmonie genau vereinter Glieder.

R. der V. 1. B.

Zur Vollkommenheit werden hauptsächlich zwey Stücke erfodert: I. Mannigfaltigkeit: das ist, es müssen mehrere Dinge da seyn: nicht eben körperliche Dinge, nicht Theile; denn sonst hätte Gott, der keine Theile hat, keine Vollkommenheit §. 4. Es ist also schon genug, wenn wir mehrere Dinge durch die Vernunft abgesondert denken können, z. B. die Selbstständigkeit, die Ewigkeit, die Einheit Gottes, §. 2. 3. 4. II. Das Mannigfaltige muß mit der Natur, oder mit dem Endzwecke der Dinge übereinstimmen: denn sonst wäre auch die Uebereinstimmung einer Räuberrotte Vollkommenheit. Dahero Simplicius ganz recht saget: non prima tantum, & media habere, sed extrema quoque proprium perfectionis, ad Epict. Enchir. c. 34. p. 176. Auch Aristoteles, der verschiedene Deutungen des Worts: **Vollkommenheit** erwägt, bringt sie alle unter diesen Begriff. Metaph. IV. 16.

(b) Z. B. das thierische Wesen und die Vernunft gehören zur **wesentlichen**, gesunde Sinne zur **natürlichen**, Künste und Wissenschaften zur **zufälligen** Vollkommenheit des Menschen.

(c) Die Uhr, welche die Stunden allein richtig zeigt, hat eine einfache Vollkommenheit; zeigt sie nebst den Stunden auch die Minuten, Secunden, dann ist ihre Vollkommenheit zusammengesetzt. Die Abtheilung der Vollkommenheit, welche von manchem gemacht wird, in privativam, die das Daseyn eines Dings erhält, also die **erhaltende**, und positivam, welche der Sache etwas zugiebt, also die **zugebende**, scheint mir nicht allein dunkel und überflüßig, indem schon

die

die wesentliche und natürliche Vollkommenheit das Daseyn eines Dings erhält, und die zufällige dem Dinge etwas beylegt, sondern auch widersinnig zu seyn: denn wie kann das Wort, privare, erhalten heißen: perfectio privativa: conservatio privativa: welche Dinge!

(d) Die Vollkommenheit des Menschen als Thier betrachtet, ist niemal einfach, sondern aus der Vollkommenheit des Körpers und der Seele zusammengesetzt. Der Körper ist vollkommen, wenn die Bewegungen, die in selbem durch den Druck, die Wärme, das flüßige Wesen verursachet werden, mit ihrem Endzwecke übereinstimmen, §. 12. Von der Vollkommenheit der Seele unten. — Wie sich **Vollkommenheit** von **Schönheit** und **Ordnung** unterscheidet, sieh: **Ueber einige Vorzüge des Naturrechts des Herrn Karl Anton von Martini.** Seite 45.

§. 15.

Was Gut: was Uebel oder Bös ist.

Es giebt kein Mittelding zwischen übereinstimmen und nicht übereinstimmen: was also immer in einem Dinge angetroffen wird, das muß mit der Natur, oder mit dem Endzwecke desselben übereinstimmen, oder nicht übereinstimmen. Auch äußerliche Dinge, wenn sie auf ein anders wirken, müssen mit desselben Natur oder Endzwecke übereinstimmen, oder nicht übereinstimmen: oder (welches einerley ist) zu seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit gereichen, §. 14. **Das, so mit der Natur oder mit dem Endzwecke eines Dinges übereinstimmt, oder Vollkommenheit verursachet, ist gut:** das Gegentheil ist übel oder bös: Es giebt also auch kein Mittelding zwischen gut, und übel oder bös (a).

(a) Ein

(a) Ein jedes Ding, so da ist, hat seine wesentliche Vollkommenheit: denn es hörte sonst auf, dasselbige Ding zu seyn; und die wesentliche Vollkommenheit muß wenigstens einfach seyn, §. 14. Es hat also auch ein jedes Ding sein wesentliches Gutes, (bonum metaphysicum). Aber auch das wesentlich= das in sich Gute kann in Bezug auf ein anders Ding, zu dessen Wesenheit oder Bestandtheile es nicht gehört, gut oder übel seyn, je demnach es mit desselben Natur oder Endzwecke überein= oder nicht übereinstimmet. — Doch wollen einige ein Mittelding zwischen **übereinstimmen** und **nicht übereinstimmen**: also zwischen **Vollkommen=** und **Unvollkommenheit**: also zwischen **gut** und **übel** gefunden haben. Setzen wir (sagen sie) zwölf Räthe. Vier sagen: **Titius ist des Mords überwiesen.** Vier sagen: **Titius ist des Mords nicht überwiesen.** Vier können sich nicht entschließen weder dieser noch jener Meynung beyzutretten. Hier (sagen sie) ist ein Mittel zwischen übereinstimmen und nicht übereinstimmen. Allein, diese letztern vier stimmen ja gar nicht: sie sind anzusehen, wie andere, die gar nicht im Rathe sind. Setzen wir aber den Fall, daß sie ihre Stimme gäben, dann müßten sie sagen: **Titius ist des Mords überwiesen, oder nicht überwiesen.** Eben so verhält es sich in sachlichen Dingen: ein in sich gutes Ding, so außer mir ist, ist für mich weder gut noch übel, so lang es keinen Bezug auf mich hat; wenn es aber auf mich wirket, so muß die Wirkung mit meiner Natur, mit meinem Endzwecke übereinstimmen, oder nicht übereinstimmen. Anders begegnet diesem Einwurfe Baumg. Met. §. 121. -- Gutes und Böses sind also nicht eines mit Vollkommenheit und Unvollkommenheit.

§. 16.

Von der Seele.

Der andere Bestandtheil des Begriffes von dem thierischen Wesen ist die Idee von der Seele.

Ich

Ich weis, daß ich da bin, weil ich lese; daß auch das Buch da ist, so ich lese; daß auch der Tisch da ist, bey dem ich sitze. Ich weis auch, daß der Tisch vom Buche, und beyde von mir unterschieden sind. Es ist also in mir **etwas**, so sich seiner selbst, und auch äußerlicher **Dinge bewußt** ist — **wenigst bewußt seyn kann**: eine Seele (a). Ich könnte *nicht* wissen, daß ich da bin, daß das Buch, der Tisch da ist, daß eines von dem andern unterschieden, und wie eines von dem andern unterschieden, wenn in meiner Seele nicht einiges Bild von diesen Dingen da wäre. Es hat also die Seele **eine Fähigkeit** sich **Dinge vorzustellen, darüber zu denken** u. s. w. man nennt diese das **Kenntnißvermögen**. Wir bekommen unsere Kenntnisse entweder durch die Sinne, oder durch die Vernunft: es ist also das Kenntnißvermögen zweyfach: das **vernünftige**, und das **sinnliche** (b). Die Sinne hat der Mensch mit den Thieren gemein: also auch das sinnliche Kenntnißvermögen; wir wollen zuerst von diesem handeln (c). Das sinnliche Kenntnißvermögen kann auf eine dreyfache Art geübt werden. I. Entweder entsteht in unserer Seele das Bild einer gegenwärtigen Sache, die auf unsere Sinne wirket. II. Oder wir erwecken in uns ehemal gehabte Vorstellungen auf äußerliche oder innerliche Veranlassung. III. Oder wir stellen uns gegenwärtige oder abwesende Sachen anders vor, als sie sind (d). Es hat also die Seele das **Empfindungs-Erinnerungs- und Dichtungsvermögen** (e).

(a) Un-

(a) Unsere Absicht ist nicht die Wesenheit, sondern nur die Vermögen der Seele zu betrachten. Ueber die Wesenheit der Seele des Menschen waren die Alten so wenig einig, daß sie dem Heraclitus unerforschlich geschienen. Es erhellt dieses aus den verschiedenen Meynungen derselben. Einige glaubten mit Leucippus, die Seele wäre ein aus runden Theilchen bestehendes Feuer, wie dieses Tullius bezeugt. L. I. Quæst. Tuscul. Andere hielten sie mit den Stoikern für einen warmen Geist, oder mit Anaxagoras für eine Luft, oder mit Hypocrates für ein wässerichtes Wesen. Doch hatten auch schon einige Alten gesündere Begriffe von der Seele. Thales, Pythagoras, Plato, und andere große Lichter der heidnischen Weltweisheit erkannten die Seele als ein geistiges Wesen. Besonders erhaben spricht Cicero von der Seele: Animorum nulla in terris origo inveniri poteſt: nil enim eſt in animis mixtum, atque concretum, aut quod ex terra natum, atque fictum videatur: nam in his naturis nihil ineſt, quod vim memoriæ, mentis, cogitationis habeat, quod & præterita teneat, & futura prævideat, & complecti poſſit præſentia: ita quidquid eſt illud, quod ſentit, quod ſapit, quod vult, quod viget, cæleſte, & divinum eſt. L. I. Quæſt. Tuſcul. Die Eigenschaften der Seele haben also mit selben des Körpers nichts ähnliches: sie sind sich sogar entgegengesetzt und widersprechend. Der Körper ist theilbar, die Seele untheilbar: jener ist träg, diese thätig. Die Vermögen des Geistes sind keine Theile des Zusammengesetzten, sondern, weil seine Wirkungen verschieden sind, so lassen sie sich (wie die Eigenheiten Gottes) abgesondert betrachten. Da das Untheilbare keine Auflösung annimmt, und die Vernichtung der Dinge in der Natur gar nicht statt findet: so folget, daß die Seele ihrer Natur nach unzerstörlich, unsterblich sey. — La Mettrie in seinem Traité de l'Ame hat es hauptsächlich darinn versehen, daß er die Materie für gedankenfähig ausgab, und die Seele für keinen Geist hielt, sondern glaubte, daß sie durch den ganzen Leib verbreitet, also sterblich sey. — Ist

die Lehre des Verfassers des jüngst erschienenen Werkes: **Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. Berlin, 1783.** neu? ist sie von selber des La Mettrie unterschieden? Sieh oben §. 12. Buchst. (a).

(b) Werkzeuge des thierischen Gefühls (Sensatio) und der sinnlichen Vorstellung werden gemeiniglich fünf gezählet: **Gefühl, Geschmack, Geruch, Gehör, und Gesicht.** Sieh hievon Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie. I. Th. II. Kap. 3. Absch. — Wie es aber geschehe, daß in der Seele eine Bewegung entstehe, wenn äußerliche Gegenstände die Sinne rühren, erklären die Naturforscher. Wir wollen hier nur kurz anmerken, daß alle Zergliederer darinn übereinkommen, daß der Körper des Thiers mit unzählig vielen Nerven verflochten, welche alle eine gemeinsame Wurzel im Hirne haben, von dort ausgehen, den Körper durchziehen, und sich an dessen äußersten Theilen enden. Wird nun eine Nerve in dem äußersten Theile des Körpers durch äußerliche Dinge berührt, so theilt sich die Empfindung durch die gerührte Nerve dem Gehirne mit. Sieh Boerhaav. T. II & IV. Inst. med. Die der Seele mitgetheilte Empfindung, dieser Eindruck der Körperwelt ist zugleich ein **Abdruck** der Körperwelt, und als **Abdruck** der Körperwelt heißt er **Idee**, sinnliche **Idee**, sinnliches **Bild** der Körperwelt; der unterscheidende Blick der Seele auf dieses Bild, das Anschauen, Bewußtseyn der empfangenen Idee — ist erst **Gedanke**. Wie nun die Seele vom Körper Eindrücke empfangen kann: so besitzt sie auch nach aller Wahrscheinlichkeit die Kraft auf den Körper zu wirken. Man nennt diese Lehre das **System des natürlichen gegenseitigen Einflußes** (Systema influxus naturalis). Hieraus läßt sich leicht erklären, warum ein Glied, dessen Nerven abgeschnitten, nichts fühlt. S. Galenus L. de dissectione nervorum, c. I. Es ist auch leicht begreiflich, daß ein Mensch, der in Betrachtung eines Dinges ganz und

gar vertiefet ist, bey offenen Augen und Ohren, und übrigen gesunden Sinnen weder sehe noch höre, noch sonsten etwas fühle. So schreibet Augustin von einem frommen Priester, Namens Restitutus: Ille, quando placebat, ad imitatas quasi lamentantis cujusdam hominis voces ita se aufferebat *a sensibus*, jacebatque simillimus mortuo, ut non solum pungentes minime sentiret, sed et aliquando igne adureretur sine ullo sensu doloris. L. XIV. de civ. Dei. c. 24. — Des Cartes gab eine ganz andere Erklärung von der Gemeinschaft, welche Leib und Seele miteinander haben; nach seiner Meynung bringt Gott selbst unmittelbar alle Bewegungen im Körper, und die Vorstellungen und Gedanken in der Seele durch seine Kraft hervor. Der Leib wäre eigentlich nicht die Ursache von den Empfindungen der Seele, sondern er gäbe nur Gelegenheit hierzu: und die Seele wäre eigentlich nicht die Ursache der Bewegungen des Leibes, sondern sie gäbe nur Gelegenheit darzu. Man heißt darum diese Lehre das **System der veranlassenden Ursachen** (Systema causarum occasionalium, oder adsistentiæ) mit selber konnte Herr von Leibniz am allerwenigsten zufrieden seyn. S. Acta Erud. A. 1698. p. 429. Nach dessen Lehre thut die Seele das Ihrige vor sich, und der Körper auch das Seinige vor sich, ohne daß die Seele auf den Körper, oder der Körper auf die Seele wirket, oder auch Gott durch seine unmittelbare Wirkung solches verrichtet; in der Seele würde eben das ohne Körper, und im Körper eben das ohne Seele vor sich gehen; diese wunderbare Uebereinstimmung des Körpers und der Seele, und ihrer Handlungen käme daher, weil Gott, bevor er diese einzelnen Naturen verbunden, die Reihe der Handlungen der einen und der andern vorher gewußt, und darum der Seele einen ihren Handlungen anpassenden Körper, und dem Körper eine seinen Handlungen anpassende Seele gegeben. Man nennt darum diese Lehre: Die vorherbestimmte Harmonie oder Uebereinstimmung (Systema harmoniæ præstabilitæ). Der Freyherr von Wolf hat dieses System trefflich beleuchtet. Wir haben

zu unserm Fache nicht nöthig, uns in tiefere Untersuchungen dieses noch immer sehr dunklen Gegenstandes einzulassen — Noch that sich ein französischer Witzling (der auch in Deutschland, wie natürlich, Nachbeter gefunden hat) Robinet hervor, der alles aus Fiebern erklären will: er nimmt dahero sinnliche Begehrungs= und (was noch sinnreicher ist) sogar intellectuelle Fieber an: Systeme de la Nature P. I. c. 4. p. 11. Nun mögen die Handlungen des Lebens wie immer geschehen, der Tod besteht allemal darinn, daß die Seele vom Körper getrennt werde; sie kann aber, da sie von einer verschiedenen Natur ist, von demselben abgesondert da seyn.

(c) Der körperliche Bau, und insonderheit der Bau der Nerven der Thiere ist selbem der Menschen sehr ähnlich: die Thiere können also durch die Sinne überhaupt eben die Vorstellungen haben, welche die Menschen durch die Sinne haben. Eine kleine Aufmerksamkeit auf die Handlungen der Thiere überzeugt uns dessen. Z. B. der Jagdhund unterscheidet den Hirschen von einem Pferde, die Wachtel von einer Lerche: zeigt ihm der Jäger die Peitsche, so erinnert er sich der ehedem empfangenen Schläge, er wird traurig, kriecht vor seinem Meister her, oder flieht; das kleinste Thierchen kennt durch die Sinne (wenigst mit Beyhilfe des Naturinstinctes) das, so seine Erhaltung befördern, oder zernichten kann.

(d) Z. B. Wenn ich meinen Freund Albrechten vor mir sehe, so entsteht in meiner Seele sein Bild: dieß ist der erste Fall: aber auch, da der von mir gesehene Albrecht nun abwesend ist, kann sein Bild durch Veranlassung (z. B. da von ihm gesprochen wird) in meiner Seele wieder erwecket werden: dieß ist der zweyte Fall der Uebung des sinnlichen Kenntnißvermögens: beyde sind leicht begreiflich. Aber wie ist der dritte Fall möglich, daß wir uns Dinge vorstellen, die niemal auf unsere Sinne so gewirket haben, wie wir sie uns vorstellen? das bekannte: nihil est in intellectu, quod prius non

fuerit in sensu ist allgemein für wahr angenommen. Dieß vorausgesetzt — können wir ja mehrere unter sich verbundene Dinge absöndern; mehrere einzele Dinge zusammensetzen; darum können wir uns z. B. einen Menschen mit Flügeln vorstellen, weil wir Menschen und Flügel gesehen haben: wir können uns aber niemal Dinge vorstellen, die wir weder ganz noch theilweise gesehen, noch hievon eine begreifliche Beschreibung gelesen oder gehört haben. So sagt auch Horaz Art. poet. v. 1.

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit. —

Es würde einem Maler unmöglich seyn, einen Menschenkopf auf einen Pferdskörper zu setzen, wenn er niemal einen Menschen und ein Pferd gesehen hätte. Nach dieser Erklärung muß man auch die Worte Cicerons verstehen: Quæ est enim forma, tam inusitata, tam nulla, quam sibi ipse animus non possit effingere? *ut quæ nunquam vidimus*, ea tamen informata habeamus, oppidorum situs, hominum figuras. Div. L. II. c. 61.

(e) Die lateinischen Metaphysiker bedienen sich, um gedachte Vermögen anzudeuten, der Wörter: *sentire, imaginari, fingere.* Sie kommen aber in der Bestimmung der Begriffe, die sie mit diesen Wörtern verbinden, so wenig überein, daß ich mich mit ihnen nicht wohl vergleichen kann. So leicht es zu begreifen ist, daß unsere Seele besagte Vermögen habe; daß, und wie eines von dem andern unterschieden sey: daß auch bey jedem drey verschiedene Dinge können betrachtet werden, als I. das Vermögen selbst. II. die Ausübung des Vermögens. III. Die Veränderung, die in der Seele durch die Ausübung des Vermögens entsteht; daß ein jedes Ding ein besonders Wort, um selbes anzudeuten, haben müsse: so wenig deutlich reden sie hievon. Das **Vermögen zu empfinden** wird von manchem *Sensus internus*, die Uebung des Vermögens *Sensatio*, die Veränderung, die hiedurch in der Seele geschieht,

schieht, Idea, oder perceptio genannt; andere verstehen durch das Wort *Sensus* bald dieses, bald jenes, bald alle drey Dinge. S. Koeler §. 26. Einige nennen das **Erinnerungs-** oder **Einbildungsvermögen** *facultas imaginandi;* die Uebung dessen *imaginatio*; die Veränderung in der Seele: *imago*; das **Vermögen zu dichten**: *facultas fingendi,* oder *phantasia;* dessen Uebung: *fictio;* die Veränderung der Seele: *phantasma,* oder *figmentum.* Andere vermengen beyde Vermögen, so wie ihre Uebung, und die Veränderung in der Seele: sie nehmen entweder beydes für eines, oder ein fürs andere. So schreibt z. B. Mako: Compendiaria metaphysicæ Institutio, §. 351. Sua cuique experientia testis est, posse se non res modo præsentes, ac sensibus expositas percipere, sed eas quoque, quas aliquando sensu comprehenderit, quæque nunc absentes sint, denuo tanquam præsentes contemplari. Pollet ergo animus noster facultate *refingendi* ideas rerum jam aliquando sensu perceptarum, tametsi nunc eæ absentes sint, §. 352. Vis ista mentis *facultas imaginandi* dicitur: ipsa autem actio, qua id mente efficitur *imaginatio* vel *phantasia,* res vero imaginatione *reficta,* ac veluti recreata *phantasma* nuncupatur. Wie viel Begriffe sind nur noch in dieser geringen Sache näher zu bestimmen! Vorzüglich können hieher zu Hilfe genommen werden des Herrn Ernstens Platners philosophische Aphorismen des I. Theils I. Hauptstück über das Wesen der Seele, und II. Hauptstück von den verschiedenen Arten der bildlichen Ideen. Und Ben. Stattlers Psychologie.

§. 17.

Regeln von dem Empfindungsvermögen.

Wo die Ursache da ist, dort ist auch die Wirkung: und wo keine Ursache da ist, dort kann auch keine Wirkung seyn. Das Empfindungsvermögen

gründet sich demnach auf die Regel: **Wenn äußerliche Dinge unsere Sinne nicht rühren, so kann sie unsere Seele nicht empfinden** (a). Im Gegentheile: **Wenn äußerliche Dinge unsere gesunde Sinne hinlänglich rühren, so muß in der Seele nothwendig eine Empfindung entstehen** (b). Es ist also zwischen der Seele und dem Körper eine Verbindung, eine Gemeinschaft (c), und derjenige, der nicht die Ursache des Fühlens ist, kann auch nicht der Empfindung in der Seele seyn (d).

(a) Sieh §. 16. (b).

(b) So hängt es nicht von meiner Willkühr ab, den Knall einer Flinte, die in meiner Gegenwart losgebrannt wird, zu hören, oder nicht zu hören: ich kann bey Tage den Menschen, der vor meinen gesunden und offenen Augen da steht, nicht nach Wohlgefallen sehen, oder nicht sehen. Das Aug kann ich manchmal zuschließen; aber mit offenen Augen *nicht sehen* — vermag ich nicht.

(c) Daß es eine Verbindung des Körpers mit der Seele gebe, scheinet mir Wolf sowohl in Psychologia empirica, als rationali unwidersprechlich bewiesen zu haben. Ich will nur ein Paar begreifliche Beyspiele hieher setzen. Wenn ich Verlangen trage, dem Schauspiele beyzuwohnen, so gehe ich in das Schauspielhaus. Der Körper hat dieses Verlangen nicht, sondern die Seele: die Seele kann aber ohne Körper nicht dahin gehen, nichts sehen, nichts hören. Wird mein Körper durch Krankheit geschwächet, so verfällt auch meine Seele in eine Art von gehinderter, gelähmter Thätigkeit. Wird meine Seele durch Zorn in eine heftigere Bewegung gesetzt, so wird auch mein Geblüt wallender, ich erröthe und zittere. In keinem dieser und anderer Fälle wirkt die Seele ohne Körper, noch der Körper ohne Seele: überall muß also eine

eine Verbindung zwischen beyden da seyn. — Die Zweifler (Sceptici, worunter sich Pyrrho und Carneades besonders auszeichneten), Schwärmer, die alles in Zweifel zogen, die Materialisten und Idealisten mußten wegen der Lehrfolge diese Gemeinschaft läugnen, §. 12. (a). Viel besser hat Cicero zu seiner Zeit gedacht, da er saget: Nos, nec nunc quidem oculis cernimus ea, quæ videmus: neque enim est sensus ullus in corpore, sed ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta, & patefacta viderunt, viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animæ perforatæ. Tusc. Quæst. L. I. c. 20.

(d) Nach der bekannten Regel: **Wer nicht Ursache der Ursache ist, der ist auch nicht Ursache der Wirkung.** Damit entschuldigte sich auch Ovid:

Inscia quod crimen viderunt lumina, plector,
Peccatumque oculos est habuisse meum.

Wenn es also heißt, daß die Empfindungen der Seele von unserer Willkühr abhängen, so will dieß nur sagen, daß es oft von uns abhange, daß dieser oder jener äußerliche Gegenstand unsere Sinne rühre, oder nicht: oder daß wir eine schwächere Fühlung durch eine stärkere so viel als unfühlbar machen können. Man pflegt z. B. Rauch zu machen, um den widerlichen Geruch zu vertreiben.

§. 18.

Regeln von dem Erinnerungsvermögen.

Die Erweckung und Anerkennung ehemals gehabter Vorstellungen ist Erinnerung, §. 16. II. Die Regeln hievon sind: Wir können uns einer Sache nicht erinnern, die nicht ehehin in unserer Seele eine Empfindung verursachet hat, oder aus einer solchen Empfindung wie immer ent-

standen ist (a). Wenn jemal zwey oder mehrere Dinge zugleich in unserer Seele eine Empfindung verursachet haben, und nun eines von diesen, oder ein ähnlich scheinendes unsere Sinne rührt, so erinnern wir uns auch des andern b. Gleichwie es also nicht jedesmal von unserer Willkühr abhängt, daß in unserer Seele diese oder jene Empfindung entstehe, oder nicht entstehe §. 17. (d): so hängt es auch nicht jedesmal von selber ab, daß diese oder jene gehabte Vorstellung in uns wiederum rege- oder nicht rege gemacht werde (c). Die Behaltsamkeit gehabter Vorstellungen, und das Vermögen die neu aufgeweckten Vorstellungen für die ehemals gegenwärtigen zu erkennen, ist Gedächtniß. Was sich also von der Erinnerung sagen läßt, das kann auch überhaupt auf das Gedächtniß angewandt werden (d).

(a) Dahero der allgemeine Spruch des Weltweisen: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, auch auf diesen Gegenstand angewandt werden kann, und soll.

(b) Z. B. ich wohnte vor einiger Zeit einem Zweykampfe bey: heut sehe ich einen der Kämpfer gehen, oder ich komme an den Ort des Zweykampfes, so erinnere ich mich des Zweykampfes, und seiner Umstände. Oder ich sehe einen Menschen, der meinem Bruder gleichet, so erinnere ich mich meines Bruders. Die Gründe von der Zugesellung und Erweckung der Ideen sieh ausführlicher entwickelt in Feders Instit. log. & Met. §. 24. seqq. wo auch die Schriftsteller genannt werden, die hievon weitläufiger handeln.

(c) Z. B. ich gehe mit innerlicher Gemüthsruhe spatzieren; mein Feind begegnet mir, und ich merke sogleich in meiner Seele eine Veränderung. Sieh Wolf, vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen. I. Th. §. 238.

(d) Sieh ein mehrers hievon in den philosophischen Aphorismen von Ernst Platner, I. Th. II. Hauptstück: Geschichte der Phantasie.

§. 19.

Das Erinnerungsvermögen kann auf mancherley Weise gestärket oder geschwächet werden.

Es ist unläugbar, und die tägliche Erfahrung beweißt es, daß wir uns eines Dinges leichter erinnern, wenn wir selbes deutlich, erst neulich, öfter, und länger nacheinander betrachtet haben; wenn mehrere Hilfsideen vereinbaret werden; wenn wir unsern Sinnen Gegenstände entziehen, die den Eindruck des Urbildes schwächen; wenn unsere Seele von vorgängigen ungleich-artigen starken Empfindungen frey ist. Daß das Widerspiel die Erinnerung schwäche, oder gar auslösche, lehrt eben diese Erfahrung (a).

(a) Hierauf gründen sich die bekannten Studierregeln. Man wird sich der Lehre, die man vernommen hat, leichter erinnern, a) wenn der Vortrag des Lehrers deutlich war, b) wenn ihn der Schüler mit Aufmerksamkeit angehört, c) die gehörte Lehre bald, d) und öfter wiederholet, nach dem Spruche: Repetitio est anima studiorum. e) Man studiert leichter in der Stille und Einsamkeit, als in der Gesellschaft unter dem Geräusche; f) leichter des Morgens als des Abends: Aurora musis amica. g) Man begreift die mathematischen Sätze leichter mit- als ohne Figuren: die physikali-

schen leichter mit als ohne Experiment. h) Man merket sich die Geschichte leichter, wenn man sie mit der Erdbeschreibung verbindet, als ohne selbe. Und andere mehr.

§. 20.

Von sinnlichen Begehrungsvermögen.

Nachdem wir ein Ding erkannt, und eine gute oder schlechte Seite entdeckt haben, bemerken wir in unserer Seele einen Trieb den Anblick des **Guten**, wenn er da ist, **fortdauernd**, und wenn er nicht da ist, und vorhergesehen wird, **gegenwärtig** zu machen: den Anblick des **Bösen**, wenn er da ist, **wegzuschaffen**, und wenn er nicht da ist, und vorhergesehen wird, zu **verhindern**. Jenes heißt **Begehren**, dieses **Verabscheuen**. Keine Verabscheuung, keine Begierde wird jemal in uns entstehen, ohne daß etwas durch Empfindung oder Vorstellung der Seele gegenwärtig ist, so sie zum Verabscheuen oder Begehren reitzt: das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen setzt also das Kenntnißvermögen voraus (a). Gleichwie aber das Kenntnißvermögen zweyfach ist, das vernünftige, und das sinnliche, §. 16, so ist auch das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen vernünftig, und sinnlich (b). Und gleichwie der Mensch die Sinne mit den Thieren gemein hat, §. 16. c, so hat er auch das sinnliche Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen mit ihnen gemein (c). Mann nennt gemeiniglich beydes Begehrungsvermögen, weil Verabscheuen eine Folge des Begehrens

ist.

ist. Wir wollen auch vom sinnlichen Begehrungs-vermögen zuerst handeln.

(a) Darum pflegt man zu sagen: Nihil volitum, nisi cognitum: oder ignoti nulla cupido. Wir wollen kein unbekanntes Ding.

(b) Der Kranke begehrt Medicine; den Sinnen ist sie unangenehm: aber die Vernunft heißt sie ihn einnehmen. Die Vernunft heißt den Säufer weniger trinken: aber die Sinne reitzen ihn zum Uebermaaße.

(c) Cicero versteht sowohl das sinnliche Kenntniß- als Begehrungsvermögen der Thiere, da er schreibt: Dedit autem eadem natura belluis & *sensum*, & *appetitum*, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos: altero secernerent pestifera a salutaribus. Lib. II. de Nat. Deor. c. 47.

§. 21.

Das Begehrungsvermögen äußert sich nach der Vorstellung des Guten oder Bösen.

Ein bloßes Vermögen ist aus seiner Natur unthätig: denn es ist nur eine **Möglichkeit** etwas zu thun: es muß also einen zureichenden Grund haben, der es thätig machet. Nun erfahren wir wiederum, und jede Beobachtung bestättigt es, daß wir nur dasjenige begehren, so wir uns als gut vorstellen: hingegen dasjenige verabscheuen, so wir als ein Uebel ansehen. Es ist also die **Vorstellung des Guten oder Bösen der nächste Grund unsers Begehrens, oder Verabscheuens.** Der entfernteste Grund ist nicht bloß die Selbstliebe, sondern auch die **Men-schenliebe**: das ist, das Bestreben nach eigener und

und fremder Wohlfahrt. Hieraus kann man die Regeln ziehen: Wir können nur das begehren, so uns gut: und nur das verabscheuen, so uns übel scheinet; wir können aber das, so uns gut scheinet, nicht verabscheuen, und das, so uns übel scheinet, nicht begehren (a). So bald wir uns etwas, als uns gut vorstellen, so begehren wir es: das, so wir uns, als uns übel vorstellen, verabscheuen wir: wenn keine anderswo daherkommenden Gründe vor der Handlung der Seele — der Ueberlegung und Berathschlagung ein neues Feld öffnen (b).

(a) Wer also für sich ein Uebel begehrt, der muß sich es als ein Gut vorstellen, wie Cicero zierlich sagt: Qui poteſt intelligi, aut cogitari eſſe aliquod animal, quod ſe oderit? res enim concurrunt contrariæ: nam cum appetitus ille animi aliquid ad ſe trahere cœperit conſulto, quod ſibi obſit, quia ſit ſibi inimicus: cum id ſua cauſa faciet, & oderit ſe, & ſimul diliget, quod fieri non poteſt: neceſſe eſt quidem, ſi quis ſibi inimicus eſt, eum, quæ bona ſunt, mala putare: bona contra, quæ mala: et quæ appetenda fugere: et quæ fugienda, appetere. L. V. de fin. c. 10.

(b) Eben dieses saget wiederum Cicero: Natura omnes ea, quæ bona videntur, ſequuntur, fugiuntque contraria. Quamobrem ſimul objecta ſpecies cujuspiam eſt, quod bonum videatur, ad id adipiſcendum impellit ipſa natura — — und kurz hernach: ut bona natura appetimus, ſic a malis declinamus. Tuſc. Quæſt. L. IV. c. 6.

I. Folge. Gleichwie es nicht jedesmal von unserer Willkühr abhängt, daß unserer Seele ein Ding als gut oder bös vorgestellt werde, oder nicht, §. 17. d), so hängt es auch nicht jedes=

jedesmal von unserer Willkühr ab, daß in uns Begierde oder Abscheu erwecket werde, oder nicht.

II. Folge. Ein Wesen, so der Vorstellung des Guten, oder Bösen ganz und gar unfähig ist, kann eben darum keiner Begierde, keines Abscheues fähig seyn.

§. 22.

Auch Naturstriebe erwecken in uns Begierde, oder Abscheu.

Wir bemerken doch auch in uns öfter eine Ahndung, die uns ein Ding begehren, oder verabscheuen heißt, ohne daß es gegenwärtig unserer Seele deutlich vorstellig gemacht worden ist. Es giebt also in uns Triebe der Natur, dunkle, aber mächtig wirkende Triebfedern, Anwandlungen, welche in uns erst den Gedanken vom Guten oder Bösen erwecken, die sodann das Begehrungs- oder Abscheuungsvermögen thätig machen (a).

(a) Z. B. Oft denken wir weder an Speise, noch an Trank, und doch entsteht in uns auf einmal ein Verlangen darnach. Wenn wir lange in der nämlichen Richtung sitzen oder stehen, so ermahnet uns die Natur, eine andere Stellung zu nehmen. Ein unvernünftiges Thier, auch ein Kind, das noch keinen Begriff vom Tode hat, widersetzt sich dem, so sein Daseyn gewaltsam zu zerstören trachtet. So saget Seneka: Nullum animal ad vitam prodit sine metu mortis. Simul enim conciliatur saluti suæ quidquam, & quæ juvant, illa petit, læsura formidat. Epist. 121. und Horatz:

Dente lupus, cornu taurus petit. Unde nisi intus
Monstratum

Serm. II. Sat. I. v. 53.

Auch Galenus: Videmus animantium quodque eo ad sui tutelam uti quo maxime valet. Nam & vitulus nondum

ena-

enatis cornibus ex parte minatur, & equulus nondum firmatis ungulis calcitrat, & catellus dentibus nondum robustis morsicat. Sie hievon mehrers bey Hugo Grotius de J. B. & P. Lib. I. cap. II. §. 1. — So gewiß es nun ist, daß es Triebe der Natur giebt, welche die Lateiner durch die Wörter: Conatus essentiales, inclinationes congenitæ, instinctus intrinseci, propensiones innatæ, prima naturæ (wie Cicero c. III. de fin. c. 5. 7. verstehend monita, documenta) auch intus monstrata (wie Horaz loc. cit.) gemeiniglich aber durch die Wörter Stimuli naturales andeuten, so schwer scheint es mir, das Entstehen derselben zu bestimmen. Herr von Martini glaubt nach vielen andern, daß sie der Seele angebohren wären. Exercit. cap. 1. §. 22. Allein, lassen sich nicht viele aus den von ihm angeführten Beyspielen, als der Trieb zur Nahrung, zur Fortpflanzung seines Geschlechtes, zur Veränderung einer etwas länger behaltenen Leibesstellung, ohne Beschwerde vielmehr aus dem körperlichen Baue, aus den Bewegungen erklären, die im Körper durch einen Druck, oder durch die Wärme, oder durch ein flüßiges Wesen entstehen? §. 12. Darjes scheint dieser Meynung beyzupflichten. Inst. Jurisp. univers. §. 11 und 26. Was nun aus dem Baue des Körpers erklärbar seyn mag, das kann dem Menschen, so wie der Bau des Körpers, nicht der Seele allein angebohren seyn.

§. 23.

Die Naturstriebe sind ursprünglich, oder angenommen.

Was aus der Natur des Menschen fließt, mit selber übereinstimmt, seine Erhaltung befördert, das ist gut, das bringt Vollkommenheit, §. 14. 15. Es können also die Triebe der Natur nicht übel seyn. §. 22. Man sagt aber auch, daß die Gewohnheit zur Natur werde, §. 9. Die Gewohnheit entspringt

aus

aus dem öftern Gebrauche der Sinne, und aller übrigen Menschenkräfte (a): es kommen also auch Triebe aus der Gewohnheit, oder dem öftern Gebrauche der Sinne und anderer Kräfte her (b). Man muß also die eigentlichen, ursprünglichen Naturstriebe von selben, die aus der Gewohnheit kommen, wohl unterscheiden. Jene sind allezeit gut: diese können gut oder bös, wie die Gewohnheit seyn (c).

(a) Darjes Instit. Jurisp. univers. §. 37.

(b) Quam si expellas furca, tamen usque recurret. Horatz Epist. I. 10. v. 24.

(c) Z. B. Der Arbeitsame fühlt einen Trieb zur Arbeit, der Schwelger zum Fraße und der Trunkenheit, der Spieler zum Spiele: gute und böse Triebe. — Einige sind blöde genug zu sagen, die Quelle der Naturstriebe wäre die Sünde Adams: es wären also alle böse. Allein, war denn Adam und die menschliche Natur, aus welcher die ursprünglichen Naturstriebe fließen, nicht vor der Sünde da? — Uebrigens sind die Triebe der Natur der zureichende Grund unzählig vieler menschlichen Handlungen: diese sind der Gegenstand des Naturrechts: es kann also nicht unschicklich seyn, hier von selben etwas gesagt zu haben. Eine ausführlichere Abhandlung hievon liest man in allen practischen Philosophien: ich bin aber mit jenen nicht verstanden, welche aus den Naturstrieben allein, die natürlichen Regeln der menschlichen Handlungen herleiten wollen: es kann dieß nur ein Recht seyn, quod natura omnia animalia docuit: und der Schöpfer hätte dann dem Menschen nichts als Naturstriebe beygeleget; da wir aber auch eine Vernunft besitzen, die die Naturstriebe ordnet, leitet, beherrscht, so ist offenbar, daß diese nicht die einigen **Verhaltungsregeln für Vernunftgeschöpfe** geben können, und eben darum nicht sollen. Wovon aber mehrer an seinem Orte.

§. 24.

§. 24.

Das sinnliche Begehrungsvermögen steigt öfter bis zum Affecte.

Die Vorstellung des Guten und Bösen macht das Vermögen zu begehren, und zu verabscheuen thätig, §. 21. Es giebt im Guten und Bösen selbst Grade. Wir können uns auch ein Gut, oder ein Uebel als mehr oder weniger gut, oder übel vorstellen; denn ein Zustand, in welchem keine Vergrößerung des Guten, oder Bösen möglich wäre, würde für endliche Wesen einen Zustand der Unthätigkeit veranlassen, der der Natur des Menschen zuwider ist: es giebt also auch im Begehren und Verabscheuen Grade. Das eine und das andere kann zu einer Stufe hinaufsteigen, daß es die Uebermacht gewinnet. Der Zustand der Seele, wo das sinnliche Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen mehr als die Vernunft herrschet, nennen wir Affect (a).

(a) Ich sage ein Affect ist, wo das sinnliche Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögen mehr als die Vernunft herrschet. Ist denn dort kein Affect, wo der Verstand mehr herrschet als die Sinne? Man hört und liest ja täglich: ein heiliger Affect zu Gott: da muß ja der Verstand mehr als die Sinne herrschen. Auch Feder spricht von Affecten zur Tugend, Weisheit und Glückseligkeit: Sieh dessen Untersuchungen über den menschlichen Willen, I. Buch. II. Abschnitt. §. 25. Wo Tugend, wo Weisheit ist, da muß ja wiederum der Verstand die Oberherrschaft über die Sinne haben. So schreibt auch Heineccius in seinen Elementis Jur. nat. & Gent. §. 55. Idem porro dicendum videtur de

adfectibus, id est commotionibus *voluntatis*, ex repræsentatione boni malique ortis: wo der Wille (voluntas) durch die Vorstellung des Guten oder Bösen hingerissen wird, da muß ja wiederum Verstand herrschen; denn es giebt keinen Willen ohne Verstand: es giebt also auch einen Affect, wo die Vernunft die Uebermacht hat. Allein, dieß scheint mir nur uneigentlich gesagt zu seyn, oder nur so viel sagen zu wollen, daß die Entstehung eines Affects den ersten Grund im Verstande haben könne, das ist: Wir heften unsere Gedanken an eine Sache: der Verstand untersuchet sie, und entdecket, oder glaubet in ihr so viele gute oder böse Eigenschaften zu entdecken, daß die Seele durch ein heftigers Begehren oder Verabscheuen dergestalten in Bewegung gesetzt wird, daß unsere Kenntniß verwirrt, oder sinnlich geworden; denn es ist immer eins, ob unsere Begriffe nur sinnlich, oder zwar vom Verstande herkommen, aber nur dunkel oder verwirrt seyn, oder werden. Jeder sieht die Undeutlichkeit, und die Verwirrung der Begriffe nur als *eine gewöhnliche Folge* des Affects an. Sieh Allgem. prakt. Philosophie, §. 9. oder Untersuchungen über den menschlichen Willen, I. Buch, II. Abschnitt, §. 25. Wir glauben, daß der Affect eben dort anfange, wo Undeutlichkeit und Verwirrung der Begriffe da sind, daß es ohne diese keinen Affect gebe, daß der Affect mit der Undeutlichkeit und Verwirrung der Begriffe zugleich da ist. Oder ist etwa eine jede Behaglichkeit, Fröhlichkeit, Freude, Sehnsucht, Traurigkeit, Furcht, oder ein anderer Gemüthszustand ein Affect? und wenn er es nicht ist, wo fängt er an Affect zu werden? Daß aber unser sinnliches Begehren und Verabscheuen zu der Stufe hinaufsteigen könne, und daß dieser der ächte Begriff vom Affecte sey, haben sowohl alte als neue Schriftsteller erkannt: so macht z. B. Plautus einen verliebten Jüngling reden: Jactor, crucior, agitor, stimulor, versor in amoris rota miser, exanimor, feror, differor, distrahor, deripior, *ita nullam mentem habeo.* Cistell. II. Sc. I. v. 4. und Horatz saget von sich:

væ, meum
Fervens difficile tumet jecur.
Tunc *nec mens mihi*, nec color
Certa ſede manent, humor & in genas
Furtim labitur, arguens
Quam lentis penitus macerer ignibus.
L. I. Od. 13.

Auch Terenz läßt einen Zornigen ſagen:

Me miſerum! *vix ſum compos animi*
Ita ardeo iracundia.
Adelph. III. Sc. II. v. 12.

Nach dem nämlichen Begriffe ſchreibet Grotius de J. B. & P. Lib. II. cap. XX. §. 31. n. 1. Metum accendit mali iminentis cogitatio, & iracundiam recens, ac necdum ſedatus dolor, *ita ut rationem audiri vix ſinant*: ſuntque illorum *affectuum* delicta merito minus odioſa, quam quæ ex voluptatis naſcuntur deſiderio. Auch Feder ſelbſt führt den Ausſpruch des Pythagoras an: „Einem Zorni„gen mit Gründen Einhalt thun wollen, iſt ſo viel, als gegen „das Feuer mit dem Schwert ſtreiten, loc. cit.“ Warum dieſes? Nicht wahr, weil, wenn der Zorn zum Affecte wird, die Sinne mehr als die Vernunft herrſchen.

§. 25.

Der Affect iſt angenehm, oder unangenehm.

Ein jeder Affect hat ſeinen entfernteſten Grund in der Selbſtliebe oder Menſchenliebe; dieſe machen uns begehren oder verabſcheuen. Wir begehren nur das Gute, das Böſe verabſcheuen wir, §. 21. Jenes iſt angenehm, dieſes unangenehm: alſo iſt uns auch der Affect, wenn er ſich auf das Gute bezieht, angenehm, widrigenfalls unangenehm. Das Gute

und

und das Böse ist entweder schon wirklich da, oder wir erwarten es. Ist ein Gut schon wirklich da, so freuet es uns: steht es uns bevor, so haben wir darnach ein Verlangen, eine Begierde. Ist das Böse da, so schmerzt es uns: steht es uns bevor, so fürchten wir uns. Die Uebermacht der sinnlichen Freude, Begierde, des Schmerzens und der Furcht sind also die vier Hauptaffecte, auf welche die andern sämmtlich zurückgeführt werden können (a).

(a) Diese Abtheilung der Affecten ward schon von den ältesten Weltweisen und Dichtern angenommen. Horatz singt:

Gaudeat, an doleat, cupiat, metuatve.

I. Epist. 6.

Und Virgil:

Hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque.

Gar eigentlich ist dieses eben nicht gesagt; denn ein jeder Affect kömmt von sinnlichen übermäßigen Begehren oder Verabscheuen her. Nun wir begehren nur das Gute: dieses besitzen wir entweder schon wirklich, oder wir erwarten es; ein Gut begehren, so wir schon wirklich besitzen, ist widersinnig: man muß es also so verstehen, daß wir ein schon erhaltenes Gut immerfort, oder immermehr zu genießen begehren. — Auch die Stoiker theilten die Affecte in die nämlichen vier Glieder ab: der Unterschied ist nur, daß sie sagten, die Affecte entstünden aus zwey vermeintlichen Gütern, und aus zwey vermeintlichen Uebeln. Sieh Cicerons Quæst. Tusc. L. IV. c. 6. und dieses ist dem Kenner der stoischen Weltweisheit sehr begreiflich. Die Stoiker lehrten, daß in der That nichts Böse und nichts Gut wäre, sondern nur unserer Einbildung nach: dahero konnte nach ihrer Philosophie ein Verwundeter von dem Beleidiger zwar den Ersatz der durch die Verwundung erwachsenen Schäden fodern; aber die Schmerzen, die

Narbe, die Ungestalt konnten in keinen Betracht gezogen werden. Kaum ein schwaches Mägdchen, dem der Spiegel das Heirathgut aufgezählet, würde sich von der Richtigkeit dieser Lehre überführen lassen. So viel geben aber auch wir zu, daß angenehme oder unangenehme Empfindungen, welche die Phantasie in der Seele erwecket, so lebhaft werden können, daß sie die Empfindungen der äußern Sinne überwältigen. Sieh oben §. 16. b. Und was läßt sich nach diesem Satze von so manchen Erscheinungen denken? Mehrere Arten der angenehmen und unangenehmen Affecten nebst ihrer Bestimmung sieh in Feders **Untersuchungen über den menschlichen Willen.** I. Buch. II. Abschn. §. 27. 28.

§. 26.

Oft ist die Seele *gleichgiltig*, oft *unentschlossen*.

Die Erfahrung lehrt es wieder, daß wir oft eine Sache weder begehren, noch verabscheuen (a). Dieser Zustand der Seele wird **Gleichgiltigkeit** genannt (b). Wir erfahren aber auch, daß wir oft gleichwiegende Gründe haben, eine Sache zu verlangen, oder nicht zu verlangen, zu verabscheuen, oder nicht zu verabscheuen; und dann heißt es, daß unsere Seele im **Gleichgewichte** stehe, oder **unentschlossen** sey (c).

(a) Dieses trägt sich zu: I. Wenn wir von dem Daseyn einer Sache gar nichts wissen. II. Wenn wir zwar wissen, daß eine Sache da sey, wir uns aber selbe weder als gut, noch als böse vorstellen. III. Wenn wir zwar wissen, daß diese Sache gut, jene böse sey; wenn wir aber zugleich wissen, daß wir das Gute niemal erlangen können, und das Böse uns niemal schaden könne. IV. Wenn wir die in sich selbst gute Sache zwar erlangen könnten, dieselbe aber uns nicht ersprieß-

lich

lich ist: so hat z. B. der Gesunde kein Verlangen nach der beßten Arzney.

(b) Es giebt also ein Mittelding zwischen Begehren und Verabscheuen. Man kann also nicht folgern: Unsere Seele begehrt dieses nicht: also verabscheuet sie es; oder: unsere Seele verabscheuet nicht: also begehrt sie; denn sie kann gleichgiltig seyn.

(c) Z. B. Der Jagdhund stoßt auf zwo Fährten: da steht er, riecht, und weis nicht, welcher er folgen solle; eben so ergeht es dem Wanderer, der an einen Ort kömmt, wo sich die Wege theilen, die ihm unbekannt sind. Die Gleichgiltigkeit unterscheidet sich also von der Unentschlossenheit darinn, daß bey jener gewöhnlicherweise keine, bey dieser aber gleiche Beweggründe zu handeln, oder nicht zu handeln da sind.

§. 27.

Was Sprache ist.

Die Fähigkeit Gedanken, Empfindungen, Gesinnungen, das Begehren, Verabscheuen durch Zeichen, oder durch die Stimme andern zu erkennen zu geben, wird Sprache im allgemeinsten Verstande genannt (a). Nicht allein der Mensch, sondern auch die Thiere geben die Regungen der Seele durch Zeichen, oder durch einen Laut zu erkennen (b). Man muß also sowohl dem Menschen als den Thieren die Sprache überhaupt zugestehen. — Genug zu unserm Zwecke von den Vermögen des Menschen, die aus dem thierischen Wesen erklärt werden können, und die, weil sie der Mensch mit den Thieren gemein hat, die Niedern genannt werden: der Unterschied ist nur in der Vollkommenheit (c). Nun wollen

wir auch die Vermögen, so der menschlichen Seele eigen sind, und darum die Erhabenen geheißen werden, zweckmäßig durchforschen.

(a) Der Gebrauch zu reden rechtfertiget diese Bestimmung der Sprache. Man saget z. B. die Sprache der Augen, der Hände: und diese kann nur in Zeichen bestehen, die von Tönen unterschieden sind.

(b) Sieh Bougeaute amusement philosophique sur le langage des Bêtes. Z. B. Wenn der Jagdhund ein Wild sieht, so giebt er es durch einen Laut zu verstehen. Das alte Huhn ruft die Jungen zu sich: und so anders.

(c) Manches Thier übertrifft an manchem Sinne selbst den Menschen. Z. B. Der Hund am Geruche: sie können aber nur von Sachen denken, die die Sinne rühren, wie Cicero zierlich sagt: Sed inter hominem & belluam hoc maxime interest, quod hæc tantum, quantum sensu movetur, ad id solum quod adest, quodque præsens est, se accomodat, paullulum admodum sentiens præteritum aut futurum. Off. I. 4. Sieh von der Sprache Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie, I. Th. I. Kap. 12. Abschn. So viel aber kann ich schon hier nicht unbemerkt lassen, daß die artikulirte Sprache des Menschen, hiemit die Sprache im engern Sinne nicht mehr aus den niedern Kräften der Seele allein kann erklärt werden, sondern die höhere Reflexionsgabe, oder wie sie Herder nennt, die Besonnenheit zum Grunde hat.

§. 28.

Die menschliche Seele hat das Vermögen aufzumerken, zu überlegen, zu begreifen, zu verstehen.

Daß unsere Seele aus mehrern zugleich empfundenen Gegenständen ihren Blick und ihre Gedanken auf einen heften, und von den übrigen abziehen könne,

kann

kann nicht widersprochen werden. Wir können also aufmerken. Eben so unläugbar ist es, daß unser Aufmerken auf einen Gegenstand anhaltend seyn, und wir ihn theilweise durchforschen können. Wir können also überlegen, nachdenken u. s. w. Wir können endlich durch die Aufmerksamkeit und Ueberlegung deutliche Begriffe einer Sache überkommen, oder die Sache begreifen. Es hat also unsere Seele die Vermögen der Aufmerksamkeit, der Ueberlegung, des Nachdenkens, so wie das Vermögen deutliche Begriffe zu sammeln. Die Uebung dieser drey Vermögen zusammengenommen ist der Grund der allgemeinen Kenntniß, oder des Verstandes in der weitläuftigsten Bedeutung (a).

(a) Feder nimmt eben diesen Begriff vom Verstande in der weitläuftigsten Bedeutung an. Sieh dessen Untersuchungen über den menschlichen Willen. I. Buch. I. Abschn. I. Kap. §. 1. — Wenn ich z. B. in einem Garten Bäume, Pflanzen, Kräuter, verschiedene Thiere, und einen Menschen zugleich sehe, meine Gedanken aber von allen abziehe, und nur auf den Menschen allein hefte, so merke ich auf den Menschen allein auf. Wenn ich dann fortfahre den Menschen theilweise zu betrachten, die Seele, den Körper, die Kräfte des einen, und des andern, so überlege, durchdenke, durchforsche, zergliedere ich. Wenn ich endlich durch meine Betrachtung dergestalten deutliche Begriffe bekomme, daß ich weis, worinn der Mensch von Bäumen, Pflanzen, Kräutern, Thieren, und andern unterschieden ist, dann begreife, oder verstehe ich, was es heiße, Mensch zu seyn. — Einige begreifen unter dem Worte. Verstand, das ganze erhabene Kenntnißvermögen. Andere, als Puffendorf I. 1. 3. Thomasius. I. 1. 7. Burlemaque. I. 1. §. 6. und 8. verstehen darunter das niedere

dere Kenntnißvermögen. Die Frage läuft da hinaus: ob die unvernünftigen Thiere auch *aufmerken, überlegen,* und *begreifen* können. Mir mangeln noch Beweisgründe, daß sie ihre Gedanken auf eine Sache heften können, die nicht in die Sinne fällt. z. B. auf eine Seele, auf die Eigenschaften der Seele: sie können also hierauf nicht aufmerken: es giebt keine Ueberlegung ohne Aufmerksamkeit, kein deutlicher Begriff ohne beyde. Ich finde darum keine Beschwerde diese Vermögen in ihrem Umfange unter das erhabene Kenntnißvermögen zu setzen. Sieh Wolf Psych. Emp. §. 2. 175. Nur muß ich noch erinnern, daß die *Aufmerksamkeit* im weiten Sinne des Worts auch zu dem niedern Erkenntnißvermögen gerechnet werden kann; denn ohne alle Aufmerksamkeit ist gar kein Gedanken möglich.

I. **Folge.** Aus der Deutlichkeit der Begriffe erwachsen die Grade der Kenntniß.

II. **Folge.** Der alles deutlich begreift, so von einem Dinge kann erkannt werden, der hat den höchsten Grad der Kenntniß von diesem Dinge.

§. 29.

Der Mensch hat auch Witz, Vernunft, und Beurtheilungskraft.

Hat nun der Mensch deutliche Begriffe von zweyen, oder mehrern Dingen, so sieht er auch, worinn sich diese ähnlich sind, und worinn eines von dem andern unterschieden ist: er hat also **Witz**, oder die Fertigkeit Aehnlichkeiten an verschiedenen Dingen zu bemerken. Aehnlich sind einander zwey Dinge, wenn etwas an ihnen einerley ist (a). Der Mensch kann auch den Zusammenhang der Dinge: Ursachen und Wirkungen, den Erfolg der Handlungen und Begeben-

benheiten einsehen, auch eine dritte unbekannte Wahrheit aus zwoen bekannten herausfolgern, u. s. w. er hat also Vernunft (b). Er kann also zwo Ideen verbinden, oder eine von der andern absöndern; und dieses mittelbar oder unmittelbar: er kann also urtheilen (c). Oft wird durch das alleinige Wort Vernunft der Innbegriff des ganzen erhabenen Kenntnißvermögens verstanden. Man kann also die Vernunft in enger oder weiter Bedeutung nehmen. Ihr Zweck kann aber niemal ein anderer seyn, als daß wir die Wahrheit von der Falschheit unterscheiden.

(a) S. Wolf. Met. §. 18. Z. B. Wenn ich deutliche Begriffe von der Aufmerksamkeit, und von der Ueberlegung habe, §. 28. so sehe ich, worinn eines dem andern ähnlich, und worinn eines von dem andern unterschieden ist. Zwey besonders erhabene Beyspiele des Witzes führt Herr von Haller in Leibnitzen, und Newton an. Sieh Elementa Physiologiæ corp. humani. Tom. V. p. 557. Ich bin aber mit der Erklärung die Herr von Leibnitz von der **Aehnlichkeit** giebt, nicht verstanden; ähnliche Dinge sind ihm, die sich nicht anders als per compræsentiam unterscheiden lassen: das ist, dadurch, daß sie zugleich gegenwärtig seyn müssen. Dieser Begriff muß dem Herrn von Leibnitz selbst so dunkel als neu geschienen haben, weil er sogar ein eigenes Kunstwort geschaffen. Ich wollte vielmehr mit andern die Aehnlichkeit in dem Einerley der Theile oder Eigenschaften festsetzen. Die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge giebt den Grund zur Anordnung und Eintheilung derselben in Gattungen und Arten. Je mehr also die Natur die Aehnlich- und Unähnlichkeiten der Dinge verborgen hat, desto größer ist der Witz des Menschen, der sie einsieht; er steiget dann bis zum Scharfsinn hinauf, oder bis zum Tiefsinn hinab.

(b) Z. B. Wenn ich zum Stroh Feuer lege, so sehe ich den Erfolg meiner Handlung ein. Eben dieß verstund auch schon Cicero durch die Vernunft: Homo autem (sagt er) quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, caussas rerum videt, earumque progressus, & quasi antecessiones non ignorat. Lib. I. de offic. c. 4. Auch Lib. I. de Leg. c. 8. nennt er die Vernunft, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus.

(c) Wenn ich sage: Peter ist ein Rechtsgelehrter, so urtheile ich; denn ich verbinde die Idee der Rechtsgelehrtheit mit der Idee von Petern. Damit ich mein Urtheil als richtig erkennen, und mit Gewißheit erkennen kann, muß ich deutliche Begriffe von beyden haben.

I. Folge. Je größern Zusammenhang mehrerer Wahrheiten, und je tiefer, schärfer Jemand einsieht, desto größer ist seine Vernunft.

II. Folge. Die Vernunft dessen, der den Zusammenhang aller Wahrheiten einsieht, muß also unendlich seyn.

§. 30.

Wahrheit und Gewißheit sind Vollkommenheiten: Meynung, Unwissenheit, Fehler sind Unvollkommenheiten des Kenntnißvermögens.

Die Wahrheit ist Uebereinstimmung der Idee und des Denkens mit dem Gegenstande, das Gegentheil ist **Unwahrheit**. Wenn wir den zureichenden Grund, warum etwas wahr oder falsch sey, angeben können, dann haben wir **Gewißheit**. Zureichend ist der Grund, über welchen man keinen fernern zur vernünftigen und unbezweifelten Bejahung oder Verneinung fodern kann. Das Gegentheil von der

Ge-

Gewißheit ist Meynung. Abwesenheit der Kenntniß überhaupt, und Mangel der gewissen Kenntniß insbesondere ist Unwissenheit. Die Wahrheit und Gewißheit stimmen mit dem Endzwecke des Kenntnißvermögens überein, §. 29. sie sind also Vollkommenheiten der Seele, §. 14. In der Ungewißheit ist keine Uebereinstimmung der Dinge da, wodurch ich den Endzweck des Kenntnißvermögens erreiche: also auch keine Vollkommenheit. Die Unwissenheit führt mich auch nicht zum Zwecke, zu dem ich mit Vernunft und Verstand begabt bin: sie ist also auch eine Unvollkommenheit. Durch die Unwahrheit oder Falschheit wird der Zweck des Kenntnißvermögens nicht allein nicht erreichet, sondern es giebt da sogar einen Widerspruch zwischen der Idee und dem Gegenstande: sie ist also eine noch größere Unvollkommenheit als die Unwissenheit (a).

(a) Wenn ich sage, daß die Menschen sterblich sind, so rede ich nicht allein die Wahrheit, weil die Idee der Sterblichkeit mit der Natur des Menschen übereinstimmt, sondern ich bin dessen auch gewiß, weil ich einen zureichenden Grund angeben kann. Z. B. Man hat noch keinen unsterblichen Menschen gefunden, und es liegt in der Natur der Maschine, daß sie durch Nutzung abgenützt, und endlich zerstöret werden müsse. Was hingegen die Weltweisen von der Verbindung des Körpers mit der Seele bishero noch gesagt haben, ist meistens nicht vielmehr als Meynung. Daß wir unendlich viele Dinge gar nicht wissen, auch uns sehr oft irren, da wir unsere Kenntniß durch die Sinne schöpfen, bekennet auch Cicero: cujusvis hominis est errare: nullius nisi insipientis in errore perseverare.

§. 31.

§. 31.

Die Vernunft ist der Grund des Willens.

Nachdem der Mensch deutliche Begriffe von Dingen hat, ihre Eigenschaften kennet, so weis er auch, oder glaubet es wenigstens zu wissen (a), welchen Bezug dieses Ding auf ihn habe, ob es seiner Vollkommenheit zuträglich sey oder nicht. Er wird sodann ein Verlangen zu diesem Dinge empfinden, oder es verabscheuen. Und da dieses durch die Hilfe der deutlichen Einsicht, das ist, der Vernunft geschieht, so hat er ein vernünftiges Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen. Wir nennen beydes **Wille** (b).

(a) Ich sage, es sey zum Willen genug, wenn der Mensch glaubet die Eigenschaften eines Dinges durch die Vernunft zu kennen, und dieses saget auch Wolf. Psych. Emp. §. 886. da er den Willen nennt inclinationem animæ ad objectum pro ratione boni, quod in eo inesse distincte cognoscimus, *vel nobis cognoscere videmur.* Man würde sonst mit den Stoikern zulassen müssen, daß nur der Weise, der sich nicht irret, einen Willen habe, das heißt, daß niemand einen Willen habe; denn wo ist der Weise, der niemal irrt? — unter der Sonne nicht! Cicero Tusc. VI. 6. Und wie würde es dann um die Freyheit, und die Gesetze der Menschheit stehen?

(b) Auch die Stoiker nannten den Willen nach dem Zeugniße Cicerons βȣλησιν vernünftiges Begehren.

Folge. Der Mensch, der den Gebrauch der Vernunft nicht hat, kann nicht vernünftig wollen — hat keinen Willen in angegebenem Sinne.

§. 32.

Der Wille wird durch die deutliche, oder deutlich geglaubte Vorstellung des Guten oder Bösen thätig.

Der Wille ist aus seiner Wesenheit nur ein Vermögen der Seele: es muß also ein zureichender Grund da seyn, der es thätig machet. Das, so wir durch die Sinne als gut oder bös erkennen, ist der zureichende Grund der Wirksamkeit des sinnlichen Begehrungs- und Verabscheuungsvermögens, §. 21. Also ist auch das Gute und Böse, so wir durch die Vernunft erkennen, der zureichende Grund der Wirksamkeit des vernünftigen Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens: oder der Thätigkeit des Willens (a).

(a) Hieraus erhellet, daß uns die Vernunft zuerst saget, dieses oder jenes sey gut, und daß erst dann unser Wille rege gemacht werden kann. Ich darf also mit Thomasius nicht verstanden seyn, der da will, daß uns die Vernunft darum, und erst dann eine Sache als gut anpreiset, nachdem wir ehehin ein Verlangen hernach gehabt haben (intellectui quid bonum videri, quia id voluntas appetit. Fund. J. C. I. §. 46. seqq.) Thomasius setzt also den Willen voraus, und auf den Willen müßte erst die Kenntniß folgen, wider das allgemein und von jeher für wahr angenommene: **Wir verlangen kein uns unbekanntes Ding.** Aber man sagt ja doch öfter, daß der **Verstand**, daß **Vorstellungen** und **Urtheile vom Willen abhängen.** Ja, man saget es, aber in welcher Bedeutung? Hievon sieh **Feders Untersuchungen über den menschlichen Willen.** I. Th. I. Abschn. I. Kap. §. 1.

I. Folge. Da es keine Wirkung ohne Ursache giebt, so kann die Seele ohne Vorstellung des Guten, oder Bösen weder wollen, noch verabscheuen, sondern sie bleibet dann gleichgiltig, §. 26. oder geradezu — unthätig.

II. Folge. Sobald wir ein Gut deutlich erkennen, so wollen wir es: wenn nämlich kein Abschreckungsgrund vorhanden ist. Z. B. daß es schwer sey, so was zu unternehmen; daß wir viele Vergnügungen aufgeben müssen, um dieses Gut zu erobern. Das nämliche gilt vom Verabscheuen des Uebels.

III. Folge. Da das Gute und Böse selbst Grade hat, und wir uns auch ein Ding als mehr, oder weniger gut, oder übel vorstellen können, so kann auch unser Wille und Abscheu Grade haben.

IV. Folge. So weit die Vorstellung des Guten oder Bösen, und das Aufmerken, Vergleichen, Abwägen der Gründe für und wider eine Handlung in unserer Macht ist, in so weit ist auch die Thätigkeit unsers Willens in unserer Macht. S. Darjes Inst. jurispr. univ. §. 36.

§. 33.

Das Gute und das Böse ist es entweder in der That, oder nur dem Scheine nach.

Niemand wird läugnen, daß unser Urtheil oft falsch sey. §. 30. Es kann also geschehen, daß wir etwas für gut halten, so in der That böse ist; oder daß wir etwas für böse halten, so in der That gut ist (a). Das Gute und das Böse kann also in das wahre und scheinbare, so wie die Gründe, die den Willen thätig machen, in ächte und falsche abgetheilet werden (b).

(a) Sieh

(a) Sieh Grotius de J. B. & P. Lib. II. cap. XX. §. 29. n. 3. Dieß hat auch schon Perseus gesungen.

Mille hominum species, & rerum discolor usus,
Velle suum cuique est, nec voto vivitur uno.
Satyr. V. v. 52.

(b) Unsere Seele, sagt Simplicius ad Epict. Ench. c. 34. p. 184. suapte voluntate, alias verum bonum amplectitur, alias imaginarium: warum dieß? weil sie sich ein Scheingut als ein wahres vorstellet; daher auch jenes: *Nemo gratis malus*, das ist: wer ein Uebel will, der glaubet dadurch einen Vortheil zu erhaschen, und denkt es sich auf der guten Seite. Aber der Mensch empfindet ja oft Vergnügen an dem, so er als ein wahres Uebel ansieht, wenn es seinen Nächsten betrifft; er wünschet sogar das Uebel: er kann also ein Uebel als Uebel wollen. Allein eine genaue Beobachtung dieser Fälle beweiset uns, daß dann der Mensch den üblen Zustand seines Nächsten als sein Gut, als sein Wohl, sein Vergnügen ansieht. Sieh Mendelsohns Philos. Schriften 2. Aufl. Th. I. S. 132. f. f. Th. II. Rapsodie. — Aber wenn gleichwohl ein Mensch an dem Uebel anderer ein uneigennützige Wohlgefallen trägt? wenn er bloß der Bosheit wegen boshaft ist? Dieser, sagt Grotius, ist ein teuflisches Ungeheuer, so die Menschheit ausgezogen. loc. cit. Und ich frage immer noch, ob es ein solches wirklich gebe?

I. Folge. Ein Scheingut ist ein wahres Uebel, ein Scheinübel ist ein wahres Gut, §. 15.

II. Folge. Wir begehren ein Scheingut nicht, weil es ein wahres Uebel ist; sondern weil wir uns solches als ein wahres Gut vorstellen: und wir verabscheuen ein Scheinübel nicht, weil es ein wahres Gut ist; sondern weil wir uns es als ein wahres Uebel vorstellen, §. 21.

Wie man die wahren= von Scheingütern, ingleichen die wahren= von vermeynten Uebeln unterscheiden kann, lehret Erfahrung und Vernunft. Sieh Freyherrn von Wolf Met. §§. 424. 428. 507. und vernünftige Gedanken, §§. 272. 378.

§. 34.

§. 34.

Ein Ding kann auch *in sich selbst*, oder nur *in Vergleich* mit andern gut, oder übel seyn.

Es geschieht nicht selten, daß mehrere Dinge, die in sich selbst gut oder böse sind, so zusammenstoßen, daß wir die Guten nicht alle haben, und die Bösen nicht alle vermeiden können Man muß in diesem Falle eine Wahl treffen. Sind nun zwey Dinge gleich gut, so mag man dieses oder jenes wählen: und dieß gilt auch von den Uebeln; denn man erhält dann gleiche Vollkommenheit, oder man vermeidet gleiche Unvollkommenheit. Ist aber ein Uebel größer als das andere, oder ein Gut größer als das andere, dann hat die Regel Platz: **Das kleinere Gut, welches ein größers verhindert, ist Vergleichungsweise ein Uebel** (a), **und das kleinere Uebel, welches ein größers verhindert, ist Vergleichungsweise ein Gut** (b).

(a) Z. B. Tanzen, Reiten, Fechten lernen ist auch dem Jünglinge gut, dem sein Hauptzweck die Wissenschaften sind: es würden aber diese Künste Vergleichungsweise ein Uebel werden, wenn sie so stark getrieben würden, daß sie den Wissenschaften hinderlich sind.

(b) So läßt sich mancher einen kranken Arm oder Fuß vom Leibe nehmen, um das Leben zu fristen: und eine solche Stümmelung ist Vergleichungsweise ein Gut, weil sie eine grössere Unvollkommenheit, den Tod, verhindert. Und dieß will auch Thomasius mit den Worten sagen: Bonum totius est verum bonum, bonum partis totum destruens est verum malum, seu bonum *adparens*. Fund. J. C. I. §. 87.

I. Folge. Wir wollen das kleinere Uebel vor dem grössern nicht darum, weil es ein Uebel ist; sondern weil es Verglei=

gleichungsweise ein Gut ist Und wir verabscheuen ein kleiners Gut, so ein größers hindert, nicht aus der Ursache, weil es in sich ein Gut ist, sondern weil es Vergleichungsweise ein Uebel wird, §. 21.

II. Folge. Wenn wir aus Mangel der Einsicht ein kleiners Gut dem größern, oder ein größers Uebel dem kleinern vorziehen, so täuschen uns falsche Gründe, §. 33.

§. 35.

Es giebt auch oft einen Streit zwischen der Vernunft und den Sinnen.

Oft stellen uns die Sinne ein Ding als gut vor, die Vernunft hingegen als ein Uebel (a): und so stellet uns auch die Vernunft oft etwas als gut vor, und die Sinne als ein Uebel (b). Aber oft stellen uns sowohl die Sinne als die Vernunft etwas als gut oder übel vor (c). Dieser Zustand der Seele, wo sowohl die Vernunft als die Sinne etwas begehren, oder verabscheuen, wird **Uebereinstimmung des sinnlichen mit dem vernünftigen Begehren oder Verabscheuen** genannt; jener hingegen **Streit, oder Widerspruch zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren oder Verabscheuen.**

(a) Z. B. Viele trinken und essen zu viel, weil es dem Gaumen schmecket, wo ihnen doch die Vernunft Mäßigung zuruft, wie Ovid die Medea reden machet:

— — — si possem, sanior essem,
Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet, video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Met. VII. 19.

(b) Dieß erfährt der Kranke, den die Vernunft eine Arzney nehmen heißt, an welcher den Sinnen eckelt. Einen solchen Kampf hat auch Pamphilus bey Terenzen verspürt, da er sagt:

Equidem cupio, & vix contineo:
Sed non minuam consilium;
Ex usu quod est, id persequar.

(c) Z. B. Ich trinke gern Burgunderwein, und der Arzt heißt mich auch zum Wohle meiner Gesundheit Burgunder trinken.

Folge. Die Uebereinstimmung des sinnlichen mit dem vernünftigen Begehren ist eine Vollkommenheit, der Kampf zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren ist eine Unvollkommenheit, §. 14.

§. 36.

Was Handeln und Leiden, was eine innerliche, äußerliche, und gemischte Handlung, dann was möglich ist.

Daß in dem Menschen verschiedene Veränderungen vorgehen, lehret uns wieder die Erfahrung und Vernunft. Einige hievon haben ihren zureichenden Grund in dem Menschen selbst, andere hingegen außer dem Menschen. Jene nennen wir **Handlungen**, diese **Leiden** (a). Unsere Handlungen gründen sich entweder in den Seelenkräften allein: und diese heißt man **innerliche** (b); oder in den Kräften des Körpers allein: und diese nennt man **äußerliche** (c); oder in den Kräften beyder zugleich, und diese pflegt man **gemischte** zu nennen (d). **Das Vermögen zu handeln ist eine Fähigkeit das zu thun, so möglich ist. Möglich ist das, so keinen Wi-**

derspruch in sich fasset. Eine Handlung, die den Kräften der Natur nicht widerspricht, ist natürlicherweise möglich: widerspricht sie aber den Gesetzen und guten Sitten nicht, so ist sie sittlicherweise möglich (e). Auch die Leiden sind von einer zweyfachen Art. Oft können wir die äußerliche Ursache, die in uns eine Veränderung hervorzubringen vermögend ist, verhindern, oft nicht. Einige Leiden sind also in unserer Gewalt, andere sind es nicht (f).

(a) Wenn ich die Hand aufhebe, so handle ich: wenn mich jemand bey der Hand nimmt, und zu sich reißt, so leide ich.

(b) Denken, Aufmerken, Ueberlegen sind *innerliche* Handlungen der Seele.

(c) Der Herr von Martini setzet als Beyspiele äußerlicher Handlungen: Athmen, Wachsen, Schwitzen Und diese Beyspiele scheinen auch mir nach der gegebenen Bestimmung auf äußerliche Handlungen passend zu seyn. Allein ich zweifle doch noch, ob sie nicht in einem gewissen Betracht auch unter die *Leiden* zu rechnen seyn; indem wir uns, betreffend diese Veränderungen, die zwar ihren zureichenden Grund im Körper haben, aber doch nicht von unserer Willkühr abhangen, *leidend* verhalten. Wollte ich der Bestimmung, welche Heineccius von äußerlichen Handlungen giebt, beytreten, so wäre ich schon entschlossen, die angeführten Beyspiele als *Leiden* anzusehen. Er schreibet Elem. jur. nat. & gent. §. 25. Motum ergo, cujus causa sufficiens in ipso homine est, *actionem*; cujus causa extra eundem quærenda, *passionem* adpellamus. Quum vero motus iste, quem actionem vocamus, vel in cogitatione consistat, vel in corpore *a voluntate* producatur, prior *actionis internæ*; posterior *externæ* nomine venit. Man kann zu größerer Deutlichkeit

in Entwickelung der Begriffe von Handlungen noch Rücksicht auf den Unterschied zwischen Menschenseele, und dem ganzen Menschen nehmen. In diesem Betracht wäre Athmen eine innerliche Handlung in Bezug auf den ganzen Menschen, und eine äußerliche in Bezug auf die Seele. So ist auch das Schlafen der Seele äußerlich, dem Menschen innerlich.

(d) Zu dieser Gattung gehören **Reden, Lehren, Lernen, Predigen.**

(e) Z. B. Daß eine Mutter ihr eigen Kind tödte, ist natürlicherweise möglich; denn die Kräfte der Natur sind zu dieser Handlung hinreichend: es ist aber sittlicherweise unmöglich, weil eine Mutter ihr Kind ohne Verletzung der Gesetze nicht tödten kann.

(f) Z. B. Ich kann im Sommer bey heißer Witterung nicht hindern, daß mir nicht warm werde, wohl aber im Winter, wenn ich keine starke Bewegung mache, oder mich dem Feuer nicht nähere. Heinecc. Elem. Jur. nat. & gent. §. 26.

Folge. Wir können die Leiden, die in unserer Gewalt sind, als Unterlassungen der Handlungen, die in unserer Gewalt sind, betrachten.

§. 37.

Was unmöglich: nothwendig, und zufällig. Eintheilung dessen.

Aus der Bestimmung der Möglichkeit erhellet auch schon, daß dasjenige unmöglich sey, so einen Widerspruch in sich fasset. Auch das Unmögliche ist es entweder natürlich- oder sittlicherweise: jedemnach etwas den Kräften der Natur, oder den Gesetzen widerspricht (a). Das, so seyn muß, oder dessen Gegentheil unmöglich ist, heißen wir **nothwendig.** Es ist also auch die Noth-

wen-

wendigkeit sittlich, oder natürlich (b). Das, so weder nothwendig, noch unmöglich ist, oder so seyn, oder nicht seyn kann, ist zufällig. Und auch dieses ist zweyfach: entweder aus seiner Natur, oder in Rücksicht auf unsere Kräfte (c).

(a) Daß ich hier zu Ingolstadt über die Donau springe, ist natürlicherweise unmöglich, weil die Kräfte der Natur zu diesem Sprunge nicht hinreichen; sittlicherweise wäre dieser Sprung nicht unmöglich, weil ich dadurch weder einem Gesetze, noch den guten Sitten zuwider handeln würde, wenn die Kräfte der Natur dazu hinreicheten. Daß ich meinen Nebenmenschen verleumde, ist sittlicherweise, das heißt, salva rectitudine animi, unmöglich, weil ich ohne Verletzung des Gesetzes nicht verleumden kann: natürlicherweise ist verleumden nicht unmöglich, weil wir physische Kräfte zu verleumden genug haben.

(b) Nicht über die Donau springen, ist natürlicherweise nothwendig, nicht verleumden ist sittlicherweise nothwendig.

(c) Spatzieren gehen ist in Rücksicht auf unsere Kräfte zufällig. Die Welt ist zwar aus ihrer Natur: aber nicht in Rücksicht auf unsere Kräfte zufällig, §. 5.

I. Folge. Nicht alles, so natürlicherweise möglich ist, ist auch sittlicherweise möglich, und umgekehrt.

II. Folge. Das Gegentheil dessen, so natürlicherweise unmöglich ist, ist natürlicherweise nothwendig.

III. Folge. Das Gegentheil dessen, so sittlicherweise unmöglich ist, ist sittlicherweise nothwendig.

IV. Folge. Das Gegentheil dessen, so sittlicherweise nothwendig ist, ist natürlicherweise zufällig.

V. Folge. Das, so in Rücksicht auf unsere Kräfte zufällig ist, ist auch aus seiner Natur zufällig: aber nicht umgekehrt.

§. 38.

Fernere Eintheilung des Unmöglichen und Nothwendigen.

Sowohl das Unmögliche, als das Nothwendige ist es auch entweder ganz unbedingt, oder nur Bedingnißweise, nämlich, wenn wir etwas erhalten oder vermeiden wollen (a). Die unbedingte Nothwendigkeit hat entweder ihre Grundursache in dem Gegenstande, der nothwendig ist, selbst, oder außer demselben: jene nennt man die innerliche, diese die äußerliche Nothwendigkeit, oder den äußerlichen Zwang insbesondere (b). Die bedingliche Nothwendigkeit kann größer oder kleiner seyn, jedemnach die Umstände, die uns nöthigen, mehr oder weniger dringend sind.

(a) Der zeitliche Tod des Menschen ist natürlich unbedingt nothwendig, weil dessen Gegentheil, ein zeitlich immerwährendes Leben ganz und gar unmöglich ist. Essen, Trinken, Schlafen ist nur Bedingnißweise nothwendig, wenn wir nämlich leben wollen, wie eben diese Beyspiele beyder Nothwendigkeiten Cicero anführet: cui (nämlich der unbedingten Nothwendigkeit) nulla vi resisti potest, quæ neque mutari, neque leniri potest — — — Homines mortales necesse est interire sine adjunctione; ut cibo utantur, non necesse est, nisi cum illa exceptione, extra quam si nolint fame perire de Inv. II. 57.

(b) Wenn Jemand vom Schlage gerührt, zu Boden fällt, so geschieht es aus einer innerlichen Nothwendigkeit: fällt Jemand vom Donner getroffen dahin, so geschieht es aus einer äußerlichen Nothwendigkeit, durch einen äußerlichen Zwang insonderheit (coactione physica in specie).

I. Folge. Das Unmögliche leidet keine Richtung. Das Unbedingtnothwendige nur eine, das Bedinglichnothwendige zwo.

II. Folge. Wo unbedingte Nothwendigkeit da ist, dort giebt es keine Zufälligkeit; denn es giebt dort keine Möglichkeit zu zweyen entgegen gesetzten Dingen.

III. Folge. Die bedingliche Nothwendigkeit schließt die Zufälligkeit nicht aus; denn es giebt da eine Möglichkeit zu zweyen entgegen gesetzten Dingen.

Anmerkung. Der so sehr gewöhnliche Satz: Die Nothwendigkeit hat kein Gesetz, kann also nur von der unbedingten = nicht aber von der bedinglichen Nothwendigkeit verstanden werden, wie wir seines Orts sehen werden: und dahin müssen auch die Stellen Euripid. in fragm. ex Hippolyt. Obtect. Quoties periculum est, ex mea sententia necessitati debet et lex cedere: und Claudian. in Eutrop. Lib. II. v. 596.

Suprema pericula semper
Dant veniam culpæ.

eingeschränket werden.

§. 39.

Was der Ursprung, die Ursache eines Dinges, und wie vielerley sey?

Ursprung, Ursache überhaupt wird dasjenige genannt, so den Grund eines Dinges in sich enthält. Es giebt eine Ursache der Möglichkeit, des Daseyns, oder der Wirklichkeit und der Kenntniß. Die erste ist, die den zureichenden Grund enthält, aus welchem ein Ding möglich ist; die andere, die den zureichenden Grund enthält, aus welchem ein Ding wirklich da ist (a); und die dritte ist, durch welche

wir zur Kenntniß eines Dinges kommen können. Die Ursache des Daseyns, oder der **Wirklichkeit** eines Dinges theilen sie wiederum ab in jene, die wirklich etwas hervorbringet, und in jene, die nur die Hinderniße aus dem Wege räumet (b). Auch die Ursache der Kenntniß ist zweyfach: **durch welche**, **und aus welcher** (c). Dann giebt es eine **innerliche** und äußerliche Ursache. Jene ist, wo man in eben dem Dinge, in welchem man einer Wirkung gewahr wird, auch den zureichenden Grund derselben entdecket: diese ist, wo man in einem Dinge eine Wirkung, deren Ursache aber außer demselben findet (d). Annoch gehört eine wichtige Abtheilung hieher, die die meisten Schriftsteller unberührt lassen, nämlich: der Grund eines Dinges, der Grund der Erkenntniß, Wirklichkeit, Möglichkeit eines Dinges ist entweder zureichend, oder für sich allein betrachtet unzureichend: jenen nenne ich einen **vollständigen Grund**, **vollständige Ursache**, diesen einen **Theilgrund**, **eine Theilursache** (e).

(a) So finden wir den zureichenden Grund des **Daseyns** der Welt in der Güte, Allmacht und Weisheit Gottes: der **Möglichkeit** derselben in dem Nichtwidersprechen, oder der Wesenheit der Dinge. Die Wesenheit Gottes ist noch nicht der zureichende Grund des Daseyns der Welt; denn jene ist ewig; diese zeitlich, §. 23. 5.

(b) Z. B. Die Sonne ist die das Licht hervorbringende Ursache; sind die Fenster meines Zimmers mit Läden geschlossen, so sehe ich bey hellem Tage doch nicht; wenn ich die Läden aufmache, so bin ich die Ursache, welche die Hinderniß des Lichts weggenommen.

(c) Die Welt enthält den zureichenden Grund, aus welchem ein weisester Schöpfer erkannt wird, §. 7. Aber die Welt allein ist zu dieser Kenntniß noch nicht genug; es wird ein mit Vernunft begabtes Geschöpf erfodert. Die Welt und Vernunft zusammengenommen sind also der zureichende Grund der natürlichen Kenntniß Gottes: jene, aus welchem, diese, durch welchen.

(d) Der Hund, der bellet, ist die innerliche Ursache des Bellens: der Bildhauer die äußerliche des Bildes.

(e) Wenn ich allein auf ebener Erde einen Stein wälze, so bin ich der vollständige nächste Grund des Daseyns der Bewegung. Geschieht es mit Hilfe eines andern, so ist jeder nur Theilursache, Theilgrund der Bewegung.

§. 40.

Was Selbstthätigkeit ist.

Der Mensch ist mit der Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung begabet. Das Vermögen durch eine innerliche Ursache in sich selbst zu wirken, ist Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung. Das Vermögen durch eine innerliche Ursache das zu wirken, so in Rücksicht auf die Kräfte dessen, so wirket, zufällig ist, ist Selbstthätigkeit in enger Bedeutung. In dem Menschen gehen verschiedene Bewegungen, Veränderungen vor, derer Ursache innerhalb demselben ist, §. 12. Er ist also mit der Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung versehen (a).

(a) Der Herr von Martini bestimmt die Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung: Facultas entis per principium efficiens intrinsecum aliquid agendi *sine externa quadam*

vi. Diese Bestimmung scheint mir dadurch offenbar unrichtig, weil in der ganzen Schöpfung nichts ohne äußerliche Beyhilfe (sine externa quadam vi) wirken kann. Was ohne äußerliche Beyhilfe in sich selbst, und durch sich selbst wirken kann, das ist Gott allein. Aber z. B. die Pflanzen, Bäume, Kräuter, die selbst wachsen, brauchen sie nicht Erde, Saft, Thau, Wärme, Luft, u. s. w.? Und diese Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung (spontaneitas in sensu lato) wird sowohl von Aristoteles, als auch vom Freyherrn von Wolf nicht allein den Menschen und Thieren, sondern auch den Bäumen, Pflanzen, Kräutern, mit einem Worte der unzähligen Menge der Erdgewächse, wenigst dem Sinne nach, zugestanden. Psych. Emp. §. 933. Auch Virgil. singt:

— — — arboribus varia est natura creandis
Namque aliæ nullis hominum cogentibus ipsæ
Sponte sua veniunt.

Georg. II. v. 10. seq.

§. 41.

Auch mit der Selbstthätigkeit *in enger* Bedeutung ist der Mensch versehen.

Der Mensch kann z. B. durch eine innerliche Kraft aufmerken, oder nicht aufmerken: seine Aufmerksamkeit kann anhaltend, oder nicht anhaltend seyn, §. 28. Es ist also die Aufmerksamkeit, die Ueberlegung, in Rücksicht auf unsere Kräfte zufällig, §. 37. Oder wäre sie nicht zufällig, so würde folgen, daß der Mensch entweder unmöglich aufmerken, und überlegen könnte: oder nothwendig aufmerken und überlegen müßte. Jenes widerspricht die Erfahrung, da wir wirklich aufmerken, und überlegen: Dieses müßte durch eine innerliche, dem Menschen wesentli-

che- oder durch eine äußerliche Nothwendigkeit geschehen. Es geschieht nicht durch jene, weil wir dann beständig, mit gleicher Anstrengung aufmerken, und überlegen müßten, welches wiederum die Erfahrung widerspricht: nicht durch diese, weil sich der zureichende Grund der Aufmerksamkeit und Ueberlegung in dem Menschen selbsten findet, und widrigenfalls Aufmerken und Ueberlegen keine Handlungen, sondern Leiden der Seele wären, §. 36. Es findet sich also im Menschen die Selbstthätigkeit in enger Bedeutung §. 40.

I. Folge. Die Selbstthätigkeit wird hier für ein Vermögen, nicht für eine Wirkung genommen; denn wir haben das Vermögen, wenn wir auch nicht wirklich wirken.

II. Folge. Es ist ein sehr großer Unterschied zwischen einer Bewegung, die in uns aus der Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung, und jener, die aus der Selbstthätigkeit in enger Bedeutung entstehet: diese ist in Rücksicht auf unsere Kräfte zufällig, jene kann nothwendig seyn.

Anmerkung. Ich finde hier wieder nicht eine geringe Beschwerde, mich mit der Erklärung mancher Gelehrten zu vergleichen. Es ist gewiß, daß spontaneitas, nudum arbitrium, liberum arbitrium, so wie sponte, arbitrie, & libere agere drey verschiedene Dinge sind, obschon nicht selten eines fürs andere unbehutsam genommen wird. Was eigentlich den Lateinern spontaneitas ist, das nenne ich Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung: und diese haben so gar Dinge, die keine geistige Seele haben. §. 40. Nudum arbitrium haben sie nicht, weil sie aus zweyen zufälligen Dingen nicht dieses oder jenes thun können: so wächst z. B. der Baum zwar aus eigener innerlicher Kraft; er kann aber nicht nach

eige-

eigener Neigung wachsen, oder nicht wachsen. Menschen und Thiere aber haben nicht allein die Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung (spontaneitatem), sondern auch nudum arbitrium, weil sie aus zwey in Rücksicht auf ihre Kräfte zufälligen Dingen dieses oder jenes thun können: so kann z. B. der Mensch, das Pferd, der Hund nach eigener Neigung die Augen auf- oder zu machen, liegen oder aufstehen, gehen oder nicht gehen. Ich nenne nudum arbitrium **Selbstthätigkeit in enger Bedeutung**, weil ich ein anders teutsches Wort, diesen Begriff anzudeuten, nicht finde. Darjes Inst. jurisp. univers. §. 44. Der Verfasser der **Vorzüge des Naturrechts des Herrn Karl Anton von Martini** Blat 74. und hundert andere bedienen sich des Worts **Willkühr**. Allein das Wort **Willkühr** scheinet mir auch den Willen einzuschließen: und nicht allein der Mensch, sondern auch die unvernünftigen Thiere haben diese Selbstthätigkeit, und doch keinen Willen, §. 31. Auch Heineccius nimmt den Willen als die Quelle dieser Selbstthätigkeit an, da er schreibet: Elem. jur. nat. & gent. §. 53. Nec minus ex ea definitione patet, hominem quod *ad voluntatem* attinet, non modo *sponte*, sed & libere agere. Aber ist denn die Selbstthätigkeit, die den Willen zum Grunde hat, nicht schon die Freyheit, liberum arbitrium? Wir werden diese Frage bald näher durchforschen.

§. 42.

Die Handlungen der Vernunft und des Willens sind Handlungen der Selbstthätigkeit in enger Bedeutung.

Die Aufmerksamkeit und Ueberlegung sind Handlungen der Selbstthätigkeit in enger Bedeutung; denn weder innerlich- noch äußerlicher Zwang kann uns zum Aufmerken und Ueberlegen vermögen, §. 41. Durch die Aufmerksamkeit und Ueberlegung be-

kom-

kommen wir deutliche Begriffe von Dingen: das ist Verstand. Wenn wir deutliche Begriffe von Dingen haben, dann sehen wir, worinn sie sich ähnlich, oder nicht ähnlich sind: das ist Witz. Wir sehen auch den Zusammenhang, die Verbindung der Dinge, den Bezug, welchen ein Ding auf das andere hat: das ist Vernunft in enger Bedeutung. Wir wissen, was von einem Dinge kann gesagt, oder nicht gesagt werden: das ist Urtheil. Der Innbegriff des ganzen erhabenen Kenntnißvermögens ist Vernunft in weiter Bedeutung, §. 28. 29. Wollen ist vernünftig begehren. §. 31. Da es nun von unserer Selbstthätigkeit in enger Bedeutung abhängt, ob wir aufmerken, überlegen wollen, oder nicht; und die Aufmerksamkeit und Ueberlegung die Quellen der Vernunft und des Willens sind: so müssen die Handlungen der Vernunft und des Willens Handlungen der Selbstthätigkeit in enger Bedeutung seyn (a).

(a) So wird man Niemanden durch Zwang da hin vermögen, daß er ein gräßlich, und zanksüchtiges Weib liebet, oder eine liebe Mutter hasset. Der Freyherr von Wolf führt zum Beweise, daß der Wille nicht kann gezwungen werden, das Beyspiel des Th. Campanella an, welcher durch eine 04. Stunden lang anhaltende schmerzlichste Folter nicht hat dahin gebracht werden können, daß er sich des Hochverraths schuldig erkannte. Psych. emp. §. 927. Und haben nicht mehrere tausend Martyrer lieber des schmerzvollesten Todes, den nur die Grausamkeit zu erfinden fähig war, sterben, als den Götzen opfern gewollt? Und in diesem Sinne hat Seneka recht, wenn er schreibt: Cogi qui poteſt, neſcit mori. Hercul. fur. v. 425. oder: der zu sterben weis, kann nicht gezwun-

zwungen werden. Auch Tacit. Agric. 16. Eripi domos, abstrahi liberos, tanquam mori tantum pro patria nescientibus.

§. 43.

Beantwortung eines Einwurfs.

Aber man zwingt doch den Uebelthäter durch die Folter, daß er sein Verbrechen wider seinen Willen eingestehe: es kann also der Wille durch ein äußerliches Mittel gezwungen werden. Allein dieses geschieht nur, weil er sich die künftige noch entfernte Strafe als ein kleiners Uebel vorstellet, als die gegenwärtigen Leiden. In diesem Zusammenstoße sieht er das künftige Uebel im Vergleiche mit dem gegenwärtigen als ein Gut an, §. 34. Es wird in diesem Falle der Wille nur anders gelenket, aber nicht gezwungen. Oder könnte der Wille durch äußerliche Mittel gezwungen werden, so müßte er ja in allen ähnlichen Fällen gezwungen werden können; denn wo immer die nämliche Ursache da ist, da muß auch die nämliche Wirkung folgen. Alle Uebelthäter müßten durch die Folter zur Bekenntniß der Wahrheit gebracht werden können, welches die öftere Erfahrung widerspricht (a).

(a) Setzen wir einen Jüngling, der nur durch Drohungen und Schläge dahin gebracht werde, daß er eine Stelle auswendig lerne: darum wird das Gedächtniß doch nicht gezwungen, sondern er wirket noch immer aus innerlicher eigener Kraft. Eben so verhält es sich mit dem Willen. Wenn es also L. 21. §. 1. ff. quod met. caus. heißt: coacta voluntas est etiam voluntas: so will dieses nur sagen, daß der Wille Bedingnißweise genöthiget werden kann. Eben dieses

ses hat schon Epictetus bey Arrian. I. 17. beobachtet, da er, nachdem er gelehrt, daß unser Wollen nur durch ein anders Wollen könne überwunden werden, hinzusetzet: at inquiet Proquis, qui mihi mortis proponit metum, me cogit. Profecto non, quod imminet, in causa est, sed quia tibi satius videtur, aliquid eorum facere, quam mortem appetere. Quare tua te opinio coegit, id est, voluntas vicit voluntatem. Sieh Freyherrn von Wolf Met. §. 522.

§. 44.

Was Freyheit ist? Der Mensch hat sie.

Die Selbstthätigkeit in enger Bedeutung durch die Vernunft geleitet, ist freye Selbstthätigkeit, oder Freyheit. Der Mensch besitzt eine Selbstthätigkeit in enger Bedeutung; denn er kann aus zweyen Dingen, die in Rücksicht auf seine Kräfte zufällig sind, dieses oder jenes thun, §. 40. 41. Er besitzt Vernunft; denn er kann auf seine Handlungen aufmerken, sie überlegen, und derer Erfolg einsehen, §. 28. 29. Er kann sodann diese Selbstthätigkeit durch die Vernunft leiten: oder (so einerley ist) er kann die Selbstthätigkeit, die aus ihrer Natur nur ein Vermögen etwas zu thun, oder nicht zu thun ist, durch die Vernunft thätig machen: oder (welches wiederum einerley ist) er kann, nachdem er durch die Vernunft den Erfolg einer Handlung eingesehen, selbe unternehmen, oder unterlassen.. Der Mensch besitzt also Freyheit (a).

(a) Z. B. Nachdem ich die philosophischen Schulen im engen Verstande vollendet hatte, überlegte ich bey mir, ob ich

mich

mich nun auf die Gottesgelehrtheit, oder auf die Rechtswissenschaft, oder auf die Arzneykunde verlegen sollte. Die Vernunft zeigte mir für *mein* Ich bey der Rechtswissenschaft Vortheile, die ich bey der Gottesgelehrtheit und der Arzneykunde nicht fand. Ich zog dann jene diesen vor, und dieß that ich frey, weil ich doch noch diese jener hätte vorziehen gekonnt. Mit dieser Bestimmung der Freyheit kömmt auch jene überein, welche der heilige Thomas hievon giebt, da er Part. I. Q. 83. art. IV. schreibt: Liberum arbitrium nil aliud est, quam vis electiva: *eligere* (wie wir anderswo sagen werden) heißt ein Ding dem andern durch die Vernunft vorziehen: und Part. I. Q. 17. art. I. ad 2. Radix libertatis est voluntas, sed sicut causa est ratio. Auch dem Freyherrn von Wolf ist die Freyheit facultas ex pluribus possibilibus ad eligendum propositis sponte eligendi id, quod maxime placet. Psych. Emp. §. 941. Und die Worte des Cicero: Parad. V. 1. potestas vivendi ut velis: auch de offic. I. 10. ut — libertate uterentur, cujus proprium est vivere, ut velis: haben den nämlichen Sinn; denn *velle* heißt **vernünftig begehren**, §. 31. — Die wesentlichen Bestandtheile der Freyheit sind also I. die Selbstthätigkeit in enger Bedeutung, und II. die Vernunft — Einige fürchten sich über die Freyheit zu vernünfteln; wir wissen, sagen sie, daß wir freye Handlungen begehen können, daß diese gut seyn müssen, und dieß sey genug. S. Feders **Metaph.** II. **Hauptst.** §. 51. Allein das heißt mit Helvetius verstanden seyn, da er saget: „Will man in dem Umgange der Welt gefallen, so „darf man bey keiner Materie auf den Grund sehen, sondern „beständig von einer Sache zur andern übergehen.“ **Geist des Menschen.** Dis. II. Kap. 8. wenigstens hat man keine Einwürfe zu besorgen, wenn man die Sache eines jeden Meynung überläßt. Und wie können sie denn wissen, daß sie die Freyheit haben, wenn sie nicht wissen, was sie ist? Sie besorgen eine unrichtige Erklärung davon zu geben: gut; Aber ist es denn nicht gefährlicher, verwirrte Begriffe beybehalten,

darauf Systeme bauen, als deutliche aufsuchen? Bevorab, da dieses Wort von manchem bald in dieser, bald in jener, und am öftesten in der unschicklichsten Bedeutung genommen wird. Und wann jemand mit Doctor Luther de servo arbitrio: mit Fleischer Inst. J. N. C. II n. 112. mit Hobbes de Hom. c. XI. mit Thomasius fund. J. § 66. 67. 118 132. mit Alexander von Joch: Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen, mit dem Verfasser des Versuches einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen, mit Bayle, Spinosa, und andern mehrern sagte, es gebe keine Freyheit, wie werden wir ihnen beweisen, daß es eine gebe, wenn wir nicht wissen, was sie ist? und wenn es keine gäbe, wo ist dann ein Band der Gesetze, eine Tugend, ein Laster, wo eine Belohnung, eine Strafe möglich? fällt nicht alle Sittlichkeit hinweg?

§. 45.

Beantwortung einiger Einwürfe wider die Freyheit.

Aber der Mensch kann ja Wahrheiten, die einleuchtend sind, seinen Beyfall nicht versagen: es ist seinem Verstande nicht frey zu glauben, oder nicht zu glauben, daß z. B. der gerade Weg zwischen zwoen Städten der kürzeste sey; daß aus zweenen krummen Wegen derjenige länger sey, der sich mehr vom geraden entfernet: es kann also gar wohl geschehen, daß die Gewißheit, Evidenz, der Erkenntniß die Vernunft zum Für wahr halten nöthige: da fällt also schon die Selbstthätigkeit in enger Bedeutung hinweg, §. 42. 44. Eben so ist unser Wille beschaffen: wir können das nicht verabscheuen, so wir uns als gut vorstellen, und das nicht wollen, so uns übel

scheint. Verstand und Wille können also gezwungen werden: und wo ist dann die Freyheit? Allein es ist zwar wahr, es stehet meinem Verstande nicht frey, einleuchtende Wahrheiten nicht zu glauben, so wie selbem nicht frey stehet, zu glauben, oder nicht zu glauben, daß der gerade Weg zwischen zwoen Städten der kürzeste sey: und so genommen, kann der Verstand genöthiget werden. Aber ich muß ja nicht eben an diesen Satz gedenken; es sind tausend andere Dinge, mit denen ich mich beschäfftigen kann; er ist also in soweit frey, daß ich die Vorstellung auch der offenbaresten Wahrheit entweder gänzlich verhindern, oder doch aufheben, meine Gedanken von ihr abziehen, und auf einen andern Gegenstand wenden kann (a). Eben so verhält es sich mit dem Willen. Wenn mir in einem besondern Falle bey dem ersten Anblicke, oder nach einiger Untersuchung vorkömmt, dieses oder jenes sey mir gut, so wird mein Wille rege gemacht, denn er neiget sich überhaupt zu dem, so gut zu seyn scheint: aber darum ist noch keine Nothwendigkeit da, es wirklich zu wählen. Das Vermögen bleibt noch immer ungezwungen, die Sache mehr zu durchforschen, zu berathschlagen, indessen inne zu halten, und zuletzt an die nämliche Sache gar nicht mehr zu gedenken (b). Und dieß ist genug zur Freyheit.

(a) Wie, wenn der Mensch darum keine Freyheit hätte, weil er einleuchtende Wahrheiten glauben muß, wäre wohl Gott selbst noch ein freyes Wesen? Eben so wenig: denn

auch Gott selbsten stehet nicht frey als wahr oder als falsch anzunehmen, daß, wenn z. B. eine gerade Linie eine andere gerade Linie senkrecht durchschneidet, vier gerade Winkel entstehen. Gott selbst kann sich die Wesenheit der Dinge nicht anders vorstellen, als sie ist: Gott selbst kann z. B. kein rundes Viereck, weder ein Dreyeck schaffen, so aus vier Seiten bestehet: Gott selbsten also wäre nach diesem Begriffe kein freyes Wesen mehr. Wenn der Mensch darum keine Freyheit hätte, weil er einleuchtende Wahrheiten glauben muß, so müßte auch die Folgerung richtig seyn: zwey mal zwey sind vier: also kan ich nicht nach eigenem Wohlgefallen bethen, oder nicht bethen, spielen, oder nicht spielen.

(b) Diese Wahrheit hat schon Epictetus bey Arrian. I. 17. erkannt. Ecquidnam appetitionem vincere potest? alia adpetitio. Ecquidnam inclinationem ac propensionem? Profecto alia inclinatio ac propensio. Hierauf gründet sich auch die Lehre Feders von der Art, wie Neigungen geschwächt werden können. Allg. pract. Philos. II. Hauptst. I. Abschn. §. 47. 1. — Setzen wir einen Kranken, der vor Durst und Hitze brennet; bey dem Anblicke eines Glas Weins, den er sonst gerne trank, regt sich in ihm gleich das Verlangen, den Wein zu trinken: er muß aber doch nicht gerade darmit dem Munde zufahren: er kann den Erfolg dieses Trunkes in Rücksicht auf seine Gesundheitsumstände überlegen; sich desselben enthalten, und sogar entschließen, statt des Weins das eckelhafteste Arzneygetränk zu nehmen. Handgreiflicher Beweis, daß der Wille nicht gezwungen werden kann. — „Wohlan, ich greife: schreyt „Alexander von Joch: „ich greife; habe aber leider statt einer „Göttinn eine Wolke erhaschet. Deßwegen bilde sich ja Niemand ein frey zu seyn, weil er zuweilen sein Verlangen nicht „sättiget; daß ich stärkern Gründen weiche, beweißt vielmehr „auf das schärfeste, daß mein Wollen und Nichtwollen keineswegs von mir, sondern von Vorstellungen und Dingen, die

„außer mir sind, nämlich von Zeit und Umständen abhänge. „ — Muß nicht die durch ein Loth niedergedrückte Schale „gezwungenerweise und nothwendig in die Höhe steigen, wenn „ich in die andere entgegen hangende ein Pfund einsetze?“ Sieh dessen Werk über **Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen.** I. Buch. §. 28. Wunderlich! Alexander von Joch spottet selbst derjenigen, die die menschliche Seele einer Wage vergleichen; und hier trägt er kein Bedenken, von einer todten Maschine auf die menschliche Seele zu schließen. Man erlaube mir durch fünfzehn Fragen die überzeugendste Antwort auf die Fragen Alexanders von Joch zu geben.

Erste Frage. Muß diejenige Schale an der Wage, in welcher ein schwerers Gewicht liegt, in allen Fällen nothwendig, gezwungenerweise, den Augenblick, als das Gewicht hineingelegt worden, tiefer senken, als die andere entgegenhangende, in welche ein geringers Gewicht gesetzet worden? **Antwort:** Ja. Es wäre denn, daß der Wagebalken auf der Seite, wo das geringere Gewicht ist, nach einem gewissen Verhältniße länger wäre, als auf der Seite, wo das schwerere Gewicht ist: aber dann wäre die Wage verfälschet, und hierinn kommen wir beyde überein; denn die Mekanik lehret uns dieses handgreiflich.

Zweyte Frage. Muß die Seele aus zweyen Dingen, wovon sie sich das eine besser vorstellet als das andere, in allen Fällen, nothwendig- und gezwungenerweise, den Augenblick, als die Vorstellung entstehet, das Bessere begehren? Alexander von Joch muß auch diese Frage bejahen, oder es wäre um sein System geschehen. Und mich lehret die Erfahrung, die er selbst jedes mal für den stärkesten Beweis hält, §. 51. cit. lib. ein anders nicht, als daß ich nur überhaupt das, so ich mir als gut vorstelle, begehre, und das Uebel verabscheue: aber sie lehret mich nicht, daß ich aus zweyen guten Dingen,

gen, nicht das kleinere Gut dem größern vorziehen könne, oder auf die Vorstellung des Guten oder Bösen alsogleich, oder in einem gewissen Zeitpuncte begehren, oder verabscheuen müsse. Noch ein Beyspiel anzuführen, würde umsonst seyn; denn wenn ich aus zweyen vorgelegten Eyern das eine hinwegnehme, so geschieht es schon nothwendig, und ich konnte das andere nicht wegnehmen, §. 53. l. c. Aber wo ist denn der zureichende Grund, daß ich gerade zu dieses Ey wählen müsse, und das andere nicht wählen könne? — „Dieser (saget er „§. 52. 53. l. cit.) kann auch verborgen, unsichtbar, und so „klein seyn, daß wir ihn nicht bemerken. Lege ein Sandkorn „auf die Ducaten-Wage, es wird nicht den geringsten Aus„schlag geben, unterdessen aber wirket es doch, die Wage be„kömmt einen unsichtbaren Hang.“ Gut, wenn nur nicht wider die Wage gebraucht würde, um die Freyheit der Seele über den Haufen zu werfen.

Dritte Frage. Hat die Wage eine Seele, wie der Mensch? Nein.

Vierte Frage. Wenn ich auf den Menschen einen Centnerschweren Stein lege, wird der Körper gedrücket? Ja, wie die Wage. Kann auch der **Wille** durch dieses, oder ein noch schwerers Gewicht gedrücket, oder zu einer gewissen Richtung gebracht werden? Nein.

Fünfte Frage. Kann sich die Wage nach eigenem Wohlgefallen vom Gewichte entledigen? Nein. Kann der Mensch nach eigenem Wohlgefallen das Ey nicht mehr ansehen, seine Sinne mit etwas andern beschäftigen, und die Seele die ganze Vorstellung des Eyes verlieren? Meine Erfahrung heißt mich ja sagen. — Aber dieß thue ich ja wiederum nicht frey: es ist ein **unsichtbares, verborgenes Gewicht** da, so meinen Willen anders wohin lenket.

Sechste Frage. Ist hier wirklich ein unsichtbares, verborgenes Gewicht da? Ich sehe keines: und das muß seyn, denn es wäre sonst kein **unsichtbares Gewicht.**

Siebente Frage. Kann ein der Seele ganz und gar unbekanntes Gewicht der zureichende Grund ihres Begehrens oder Verabscheuens seyn? Antwort. Wenn der Vergleich der Seele mit der Wage richtig ist: ja; denn die Wage weis nichts vom Gewichte, und wird doch beweget. Ich sage: Nein. Oder es müßte das von jeher in allen Welten für wahr angenommene: Nihil volitum, nisi cognitum: Wir verlangen kein unbekanntes Ding: nun auf einmal falsch seyn. So viel erfahre ich, daß mich auch dunkele Vorstellungen zum Begehren und Verabscheuen vermögen können, weil ich da doch einige Beweggründe sehe: aber nach Alexandern von Joch muß ich just dieses Ey nehmen, und ich kann das andere nicht wählen, wenn auch das Gewicht so verborgen und unsichtbar ist, daß es selbst der Erkenner nicht sieht. — Aber was halte ich mich so lang mit der Wage auf. Alexander von Joch saget ja selbst, daß sich die Vertheidiger der Freyheit mit ihrem von der Wage abgeleiteten Beyspiele sehr geschadet haben, §. 30. cit. l. Gut: Aber lasset uns nun auch das von ihm selbst erfundene Experiment, so er auf dem Titelblatte seines Buches statt eines Sinnbildes (devise) zeiget, überschauen. „Setzet (saget er §. 45.) es liege ein Brett „auf der Erde, und auf selbem eine Kugel. Man wird sa„gen, die Kugel liege frey, weil sie vorwärts, hinterwärts, „ferner zur rechten, und zur linken sich bewegen läßt. Jetzt ist „sie in der Ruhe, weil das Brett gerade auf der Erde liegt, „und keine Ursache vorhanden ist, die ihr eine Richtung geben „könnte. Nun lasset uns aber ferner vorstellen, und in Ge„danken dichten, diese Kugel sey mit Empfindung bega„bet, und habe eine Seele, welche Lust bekömmt, vorwärts „zu laufen, und zwar, daß sie diese Lust bekomme just zu „der Zeit, da ich das Brett auf einer Seite etwas schief in „die Höhe richte. Nunmehr kann sie nicht anders, sondern „ich muß nunmehro glauben, daß sie sich freywillig bewege, „da es doch unmöglich ist, daß sie ruhen könne. Meine Hand „bringet in ihr nicht allein die Bewegung, sondern auch das „Wol-

„Wollen zuwege. Weil sie aber meine Hand nicht sieht, so „muß sie glauben, daß ihr Wollen das Laufen verursache.

Achte Frage. Ist dieses Experiment von selbem der Wage unterschieden, wenn ich auch der Wage eine Seele und Empfindung andichten wollte? Nein — Herr Rautenberg, Prediger in Braunschweig, hat das Homische Werk, welches Alexander von Joch zum Grunde des seinigen geleget, aus dem Englischen ins Deutsche übersetzet, und zum Theile widerleget. Unter andern saget Rautenberg: „Man stelle sich „eine Wage vor, die zwar eingerichtet ist, daß sie auf der „Seite, wo das größte Gewicht ist, den Ausschlag geben „muß, aber nicht eher, als bis sie selbst will; daß sie eine zeit „lang es verschieben könne, ob vielleicht in die andere Schale „noch mehr Gewichte kommen möchten: so hat man ein Bild „der menschlichen Seele, so wie ich sie mir vorstelle." Wenn es mein Geschmack wäre, beißend zu schreiben: so könnte ich dasjenige wörtlich hieher setzen, so Alexander von Joch dem Herrn Pastor Rautenberg entgegen setzet, §. 249. l. cit. Nur müßte ich anstatt einer Wage, die einen Willen hat, eine Kugel, die einen Willen hat, setzen: es würde sodann eine solche Kugel, wie eine solche Wage als ein wahres Unding, als eine sich selbst widersprechende Sache, eine Kugel seyn, und Seele, Willen, Empfindung haben, als eine schöckerhafte Beschreibung der Freyheit, die sich nicht denken läßt, erscheinen.

Neunte Frage. Geschieht diese Bewegung der beseelten Kugel, da sie sich an nichts halten kann, nicht durch einen äußerlichen= (oder wie ihn Alexander von Joch heißt) durch einen Ketten= oder Peitschenzwang, der der innerlichen Freyheit nicht nachtheilig ist? §. 74. l. cit. Ja: denn wenn ein Hund auf dem Brette läge, so könnte es wohl geschehen, daß er anstatt abwärts, aufwärts liefe, und den Störer seiner Ruhe in die Hand biße.

Zehnte Frage. Wenn ich einen Menschen an Händen und Füßen binde, oder mit ihm den groben Spaß, den man in Bock spannen heißt, treibe, kann ich ihn nicht, wie eine Kugel über einen Berg hinab wälzen? Ja.

Eilfte Frage. Kann ich auch seinen Willen, wie seinen Körper hinab wälzen? Nein.

Zwölfte Frage. Ist dieses nicht ein Experiment, welches Alexander von Joch verlanget, §. 77. cit. l. daß der Wille nicht gezwungen werden kann? Ich glaube, ja. — Und so festiglich glaube ich's, daß ich diese Gaukeley auf das Titelblatt dieser Abhandlung als ein Sinnbild hindenke. — Alexander von Joch hätte statt des Experiments mit der Kugel, selbes mit dem Wetterhahne des Bayle annehmen gekonnt: er würde damit eben so viel bewiesen haben. Nun aber will er das Experiment haben, daß man sich den Willen verschaffe, gebratene Ratten zu speisen: alsdann will er glauben, daß der Wille den Vorstellungen entgegen handeln könne. §. cit. Allein, nach seiner Lehre könnte auch dieses Experiment nichts beweisen; denn setzen wir, daß sich Jemand den Willen verschaffen könnte, gebratene Ratten, Mäuse, Kröte zu essen, so müßte er doch wegen der Lehrfolge wiederum sagen, daß der Wille durch Vorstellungen, denen er nicht widerstehen konnte, hierzu sey bewogen worden. Eben so wenig kann uns der Einwurf irre machen: Gott hat von Ewigkeit her alle unsere Handlungen vorgesehen, und so vorgesehen, wie sie geschehen; und weil sich die göttliche Vorsicht nicht betrügen kann, so müssen unsere Handlungen geschehen, und sie können nicht anders geschehen, als wie sie geschehen. Und wo ist dann die Freyheit? Pugnant e diametro (saget Doctor Luther) *de servo arbitrio*, c. 159.) præscientia, & omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. Aut enim Deus falletur præsciendo, aut nos agemus, & agemur secundum ipsius præscientiam, & actionem. Allein unsere Handlungen geschehen

schehen nicht, auch nicht so, wie sie geschehen, weil sie Gott hat vorgesehen; sondern Gott hat vorgesehen, daß wir unsere Handlungen, und so, wie sie geschehen, frey begehen. Es ist also die Vorsicht Gottes nicht die wirkende Ursache unserer Handlungen. Quemadmodum memoria tua non cogit facta esse, quæ præterierunt: sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt: sagt Augustin. Alexander von Joch heißt diese Antwort einen undenkbaren Klingklang, eine Schulespruch, ein Nichtweiter für diejenigen, die zu bequem sind selbst zu denken. §. 168. Er muß aber doch selbsten seine Widerlegung nicht ganz unwidersprechlich finden, weil er sich zuletzt mit dem Ansehen des Dr. Luthers decket. §. 170. Nie wird ein unbefangener Katholik den Exaugustiner Pater Martin für einen Ungelehrten halten: aber weder der Christ noch der Jude darf sich in philosophischen Sätzen mit Ansehen decken: was er thun kann, habe ich bereits in der Vorrede gesagt.

Dreyzehnte Frage. Wenn das Vorhersehen der Begebenheiten die Freyheit aufhebt, hat wohl Gott selbsten noch eine Freyheit? Nein; denn Gott weis ja eben sowohl seine Handlungen, als die unserigen vorher.

Vierzehnte Frage. Kann das Ding, so keine Freyheit hat, ein Gott seyn? Nein: eine Maschine, ein Uhrwerk ist's, so wiederum von einem andern verständigsten Wesen so wunderbarlich hätte eingerichtet werden müssen. — Und was ist denn endlich Alexandern von Joch die Freyheit? Nicht das, was sie tausend andern ist. In einem Orte schreibt er: „Herr Professor Feder saget: *Wenn eine nach vernünfti-„ger Vorstellung sich bestimmende Willkühr Freyheit „heißet, da hat freylich die Seele Freyheit.* Aber was „hat man für Befugniß, die Freyheit also zu definiren." §. 122. cit. l. Was also dem Herrn Professor Feder die Freyheit ist, das ist sie Alexandern von Joch nicht. Anders-

wo, nämlich §. 20, nachdem er ehehin eine Folge aus der Wage gezogen, schreibt er: „Der eigentliche Begriff der Frey„heit bestehet demnach nicht in der Geschicklichkeit, etwas zu „wollen, oder nicht zu wollen, sich zu bewegen, oder nicht zu „bewegen, etwas zu verlangen, oder nicht zu verlangen, son„dern in dem Vermögen etwas ohne eingelegtes Ge„wicht zu wollen, und sich von selbst ohne äußere Trie„be, kurz ohne alle Ursache zu bewegen. Jenes nenne „ich die leidende, dieses die thätige Freyheit.“ Aber nachdem Alexander von Joch den Herrn Professor Feder fraget, wer ihm die Befugniß gegeben, die Freyheit also zu definiren, so darf man ja auch die nämliche Frage an ihn stellen. Nach seinem Begriffe müßte also die Uebung der Freyheit eine Wirkung ohne Ursache seyn: und da dieses wollen Unsinn ist, so ist es freylich auch Unsinn, die Freyheit behaupten wollen. Gott lob! Jetzt weis ich endlich auch, daß es keine Menschen giebt; denn der Mensch ist ein freyes Thier, es giebt aber keine Freyheit: also kann es auch keine freye Thiere, oder Menschen geben. Alle Thiere zusammengenommen, sind also nur noch dem thierischen Wesen nach, eines vom andern unterschieden.

Noch eins. Tugendhaft muß ich seyn, davon bin ich so gewiß, so gewiß ich überzeuget bin, daß die Buchstaben des A, B, C, nicht durch einen Zufall so durcheinander geworfen worden, daß das Werk Alexanders von Joch daraus entstanden ist. Wie! kann man denjenigen tugendhaft nennen, der kein Vermögen hat lasterhaft zu seyn? oder giebt es ein Laster ohne Freyheit? oder kann man den Menschen des Lasters wegen strafen, wenn er keine Freyheit hat? Dieser Einwurf ist leicht zu beantworten: fürs erste, so strafet man auch den Hund, das Pferd des Ungehorsams wegen; an den Galgen hängt man kein Pferd (sagt Alexander von Joch mit den Worten des Ochinus. §. 121. weil hiedurch die übrigen Pferde nicht abgehalten würden, unfolgsam zu seyn. Wir werden

anders=

anderswo sehen, ob Peitschen und Strafen einerley sind. Und zweytens, saget er, kann man ja in der Sittenlehre das Wort Freyheit als eine *Fiction* beybehalten. §. 135.

Fünfzehnte Frage. Wird durch diese Lehre Gott nicht als der Urheber der Sünde aufgestellet? Höre Alexandern von Joch: „Ich gebe ferner zu (saget er) daß wir nichts „thun, was wir nicht wollen. Aber ich sage, daß, indem „Gott unser Thun vollbringt, auch zugleich in uns der Wille „dieses zu thun entstehe. Gott regiert alles, und der Mensch „wird gegängelt. Der, so mein Wollen wirket, der wirket „auch das Vollbringen, beydes nach seinem Wohlgefallen. „§. 55. Ich will, heißt, ich muß wollen. §. 71. — Hieraus folget ja, daß es entweder keine Sünde gebe, oder daß Gott der Urheber der Sünde seyn müsse, weil er uns zur Sünde gängelte. Schon habe ich mich zuweit von meinem Zwecke entfernet; ich würde es nicht gethan haben, wenn ich das Buch Alexanders von Joch in meiner Gegend nicht in den Händen einiger Leute gesehen hätte, die auf solche Gründe schon Festungen bauen, welchen ich aber statt dessen lieber den Catechismus des Bischofs von Colbert von Montpellier gegeben hätte. — Wem diese Irrthümer nicht ohnehin schon einleuchtend sind, der lese die zwey Sendschreiben an Herrn Alexander von Joch beyder Rechte Doctor, von Alexander von Frey, keiner Rechte Doctor: oder philosophische Bibliothek des Herrn Joh. Tobias Sattler, drittes Stück. §. 5. dann viertes Stück. §. 1. Doch muß ich Alexandern von Joch dieses nachrühmen, daß ich wünschte, daß alle Metaphysiker mit der nämlichen Deutlichkeit schrieben. — Annoch will ich bekennen, daß ich den Herrn Professor Feder nicht verstehe, da er in seiner allgem. practischen Philos. II. Hauptstück, I. Abschnitt. §. 44. schreibt: „Hierinne besteht die moralische Freyheit des Menschen, als ein Vermögen nach vernünftigen Vorstellungen sich zu bestimmen. Ein morali-

„scher

„scher **Sklav** ist derjenige, der nicht das Vermögen besitzet, „vernünftigen Vorstellungen zu folgen, seine Begierden und „Neigungen darnach zu regieren. **Freyheit** ist also **Will„kühr** unter der **Leitung** der **Vernunft**. Diese Art der „Freyheit wird dem Menschen niemand absprechen. Der „Mensch bleibt bey dieser seiner Freyheit zwar immer den „Grundtrieben unterworfen: aber nicht blinden, sondern von „Vorstellungen der Ueberlegung geleiteten, und diesen Vor„stellungen gewissermassen unterworfenen Trieben. Und also „nimmt die Freyheit zu, wie die Erkenntniß, und ihr Einfluß „auf den Willen zunimmt (*).“

„(*) Nach demjenigen Begriffe von der Freyheit, „wo das *innere Vermögen* zu wählen zum Wesen der Frey„heit gerechnet wird, müßte ich umgewandt sagen, daß we„nigstens zuletzt die Freyheit abnimmt, wie der Verstand oder „die Erkenntniß wächset.“

Ich glaube nun wohl zu begreifen, daß der Herr Professor durch die **moralische Freyheit** ein Vermögen verstehe, unsern Neigungen, Begierden, und andern Leidenschaften durch vernünftige Vorstellungen Einhalt zu thun, und daß derjenige, der nicht Stärke genug hat, sie im Zaume zu halten, ein **moralischer Sklav** sey. Ich begreife auch leicht, daß (wie der Herr Professor im Texte saget) nachdem die Freyheit **Willkühr unter der Leitung der Vernunft** ist, sie zunehmen müsse, wie die Erkenntniß, und ihr Einfluß auf den Willen zunimmt. Aber ich begreife den Sinn des Herrn Professors nicht mehr, da er im Zusatze unter (*) saget, daß, **wenn man das innere Vermögen zu wählen zum Wesen der Freyheit rechnet**, wenigstens zuletzt die Freyheit abnehmen müßte, wie der Verstand, oder die Erkenntniß wächst. Ist denn die **Willkühr** nicht ein **inners Vermögen zu wählen**? Ja, das ist sie; denn der Herr Professor schreibt ja selbst gleich im nachfolgenden §. 45.: „Handlun-

„gen,

„gen, die von unserer Freyheit, oder verständigen Willkühr ab„hängen: Handlungen also, wozu der Mensch nicht vermöge „der Grundtriebe im Willen oder im Körper bestimmt war, „die er hätte unterlassen können, wenn er sein Vermö„gen über diese Triebe hätte gebrauchen wollen, heißen „freye Handlungen.

„Keine freye Handlungen sind also 1) die ganz unwill„kührlichen, in der Natur des Körpers nothwendig gegründeten Handlungen."

Gehört denn, wenn die Freyheit Willkühr unter der Leitung der Vernunft ist, die Willkühr nicht zum Wesen der Freyheit? Ja auch dieses. Nun, wenn Willkühr ein inners Vermögen zu wählen ist: und Willkühr zum Wesen der Freyheit gehört: wie kann dann einmal gesagt werden: Freyheit ist Willkühr unter der Leitung der Vernunft: sie müsse also zunehmen, wie die Erkenntniß und ihr Einfluß auf den Willen zunimmt; und ein andermal: wenn das innere Vermögen zu wählen zum Wesen der Freyheit gerechnet wird, die Freyheit abnehmen müsse, wie der Verstand oder die Erkenntniß wächst? — Ich begreife auch wohl, daß, je bessern Erfolg meiner willkührlichen Handlung ich durch die Vernunft vorhersehe, desto größere Beschwerde habe ich diese Handlung zu unterlassen; und je übelern Erfolg meiner willkührlichen Handlung ich durch die Vernunft vorhersehe, desto größere Beschwerde habe ich diese Handlung zu begehen: und nur in diesem Sinne kann Herr Professor Feder in dem Zusatze gesagt haben, daß die Freyheit abnimmt, wie der Verstand, oder die Erkenntniß wächst. Aber man verschaffe sich nur einen rechten Begriff von der Freyheit, von der moralischen, von der vernünftigen, innern Freyheit, von welcher in jeder sittlichen Lehre die Rede ist. Freyheit ist eben nicht eine Leichtigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln: daß also die Freyheit größer ist, je weni-

ger

ger ich durch die Vernunft den guten oder bösen Erfolg meiner Handlung einsehe, weil ich dann eine größere Leichtigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln habe; und umgekehrt, daß also meine Freyheit kleiner wird, je mehr ich durch die Vernunft den guten, oder bösen Erfolg meiner Handlung vorhersehe, weil ich dann eine größere Beschwerde habe die Handlung zu begehen, oder zu unterlassen; sondern man verstehe durch die Freyheit (ich will nun hier der Bestimmung der Freyheit beytretten, welche der Herr Professor Feder giebt) die **Willkühr unter der Leitung der Vernunft**: das ist, ein Vermögen Handlungen, die von der Willkühr abhangen, oder (welches einerley ist) die ich zu wählen ein innners Vermögen habe, und derer guten oder bösen Erfolg ich durch die Vernunft vorhersehe, zu begehen, oder zu unterlassen. Je ausgebreiteter also meine Kenntniß ist: je mehr ich durch die Vernunft den guten oder bösen Erfolg meiner willkührlichen Handlung einsehe, desto größer ist meine Freyheit: und umgewandt: je eingeschränkter meine Kenntniß ist, je weniger ich durch die Vernunft den guten oder bösen Erfolg meiner Handlung vorhersehe, desto kleiner ist meine Freyheit. Ein kurzes Beyspiel wird den Begriff, den ich von der innerlichen Freyheit habe, deutlich machen. Ein Begriff, der mich in Verfolg meiner Bearbeitung nie auf Irrwege führen kann. Setzen wir einen Jüngling von 15. und einen Mann von 30 Jahren; setzen wir auch, daß der Mann den Jüngling verhältnißmäßig an der Vernunft wie am Alter übertreffe. Der fünfzehnjährige Jüngling vollbringt einen vorsetzlichen Todschlag an einem Ehemann, der ein mittel- und brodloses Weib sammt sechs armen Kindern hinterläßt. Auch der dreyßigjährige Mann begeht einen vorsetzlichen Todschlag an einem andern Ehemanne, der auch ein mittel- und brodloses Weib nebst sechs armen Kindern hinterläßt. Alle übrige Umstände dieser beyden Mordthaten sind gleich; mit der Ausnahme jedoch, so viel noch die Thäter betrifft, daß der junge Mensch auf den jammervollen Bezug, welchen diese seine Handlung auf eine arme Wittwe,

und sechs vaterlose Kinder hat, nicht gedacht: welchen traurigen Erfolg aber die Vernunft dem dreyßigjährigen Manne vorhergesagt hat. Welcher hat mehrern und stärkern Beweggründen diese Mordthat nicht zu begehen, zuwiderhandeln gewußt? Nicht wahr, der Aeltere. Welcher hat sich also leichter entschlossen sie zu begehen? Der Jüngere. Und welcher hat mit größerer Freyheit gehandelt? Der Aeltere, weil er den Erfolg seiner Handlung durch die Vernunft besser einsah, als der Jüngere. Und dieß ist auch die Ursache, warum der Aeltere mit einer empfindlichern Strafe beleget zu werden verdienet, als der Jüngere, welches aber zu sagen hier noch nicht der Ort ist. Noch einmal also: Man verstehe durch die innerliche, moralische, vernünftige Freyheit nicht eine **innerliche Leichtigkeit** sich zu entschließen eine Handlung zu begehen, oder nicht zu begehen: und diese Freyheit nimmt nicht ab- oder zu, wie die innerliche Beschwerde oder Leichtigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln ab- oder zunimmt; sondern im Gegentheile, sie ist **Willkühr unter der Leitung der Vernunft**, und sie nimmt ab oder zu, jedemnach uns die Vernunft den Erfolg unserer Handlung, die wir aus einem innern Vermögen unternehmen oder unterlassen können, mehr oder weniger vorhersaget, und uns das Unternehmen oder Unterlassen der Handlung schwerer oder leichter machet. — Doch will ich auch noch bekennen, daß mir das deutsche Wort: **Freyheit**, wie das lateinische Libertas, und so von andern Sprachen, das, so man hierunter verstehen solle, nicht zu sagen scheinet, und vielleicht trägt das Wort manchmal die Schuld, daß so verschiedene, sehr oft unrichtige Begriffe damit verknüpfet werden. Es ist aber nicht an mir, ein anders zu schaffen, sonst würde ich sie **Vernünftigkeit** heißen. Richtig ist aber, daß man aus einem falschen Begriffe von der Freyheit, die der Grundstein jeder Sittenlehre ist, nie wahre Folgen ziehen kann. Aber wenn die Folgen doch wahr sind? so sind sie es nicht des Systems wegen.

Denjenigen, welche allgemeine unabänderliche Verhältniße (fata) annehmen, um die Freyheit zu läugnen, antworte ich mit Cicero: Hinc vobis extitit primum illa fatalis necessitas, quam Εἱμαρμένην dicitis, ut quidquid accidat, id ex æterna veritate, caussarum continuatione fluxisse dicatis. Quanti autem hæc philosophia æstimanda est, cui tanquam aniculis, & iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia. Die berüchtigsten Verhängniße sind das Stoische, des Democrits, des Spinosa, das muhamedanische. Alexander von Joch muß ein muhamedanischer oder türkischer Fatalist seyn, weil er seinem Buche, in welchem er sich wiederholtermalen als einen Fatalisten bekennet, den Titel gab: **Ueber Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen.**

§. 46.

Fernere Eintheilungen der Handlungen in *thierische* und *menschliche*.

Nun steht uns ein Weg zu einer neuen Eintheilung der Handlungen des Menschen offen. Der Mensch begeht Handlungen, die auch die Thiere begehen, andere, die dem Menschen allein eigen sind; jene nennet man thierische, diese **menschliche** (a). Einige thierische Handlungen hangen von der Selbstthätigkeit in enger, andere von der Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung ab. §. 40. 41. Diese heißt man nothwendige, bloß natürliche **Handlungen der Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung, oder Handlungen, die das Leben unterhalten: jene Handlungen der Selbstthätigkeit in enger Bedeutung** (b). Die menschlichen Handlungen haben ihren zureichenden Grund entweder

der im Verstande, oder im Willen, oder in der Freyheit. §. 42. 43. 44. Die ersten nennet man Handlungen des Verstandes, die zweyten Handlungen des Willens, die dritten Handlungen der Freyheit, oder freye Handlungen (c). Man nimmt gleich gemischte, das ist, solche Handlungen an, die in sich selbst bloß natürlich, oder nothwendig sind, die aber doch ihren zureichenden Grund in soweit in der Freyheit haben, daß sie auf diese oder jene Art entstehen können (d).

(a) Essen, trinken sind thierische: lehren, vernünftig denken, menschliche Handlungen.

(b) Gehen, stehen, sitzen sind Handlungen der Selbstthätigkeit in enger Bedeutung, weil ich nach Belieben gehen oder nicht gehen, sitzen oder nicht sitzen kann: wachsen ist eine bloß natürliche, nothwendige Handlung, weil ich zwar durch eine innerliche Kraft selbst wachse, aber doch nicht nach Belieben wachsen, oder nicht wachsen kann. Sieh die Anmerkung zum §. 41.

(c) Eine Sprache lehren, oder lernen sind Handlungen des Verstandes: einen Hang zum Spiele, zum Tanze haben, sind Handlungen des Willens: diesen oder jenen Stand erwählen, ist eine Handlung der Freyheit.

(d) Die Verdäuung der Speise, der Umlauf des Geblüts, der Pulsschlag sind nothwendige, bloß natürliche Handlungen, die das Leben unterhalten, oder Handlungen der Selbstthätigkeit in weiter Bedeutung: wir können sie aber durch freye Handlungen im Essen oder Trinken auf verschiedene Art befördern oder hindern. Zierlich hieher saget Democrit bey Plutarch de Sanit. tuenda p. 135. Si corpus animam dam-

ni injuria dati accusaret, hanc, quin condemnetur, effugere non posse.

I. Folge. Die Handlungen des Verstandes, des Willens, der Freyheit sind nicht ganz einerley, weil auch der zureichende Grund derselben nicht ganz einerley ist, obwohl man gemeiniglich eine für die andere nimmt, und sie in unserer Seele fast einerley sind.

II. Folge. Wenn wir den Willen nach dem Sinne der Stoiker betrachten, daß nur der Weise wollen kann. §. 31. a, so ist zwar eine jede Handlung des Willens eine freye Handlung: aber nicht umgekehrt, eine jede freye Handlung eine Handlung des Willens; dazumal nämlich, da sich jemand durch das niedere Begehrungsvermögen zu etwas bequemet, worzu er sich durch das höhere hätte bequemen gekonnt; die Handlung wäre dann frey, aber in diesem Betrachte keine Willens-Handlung. Sieh Baumg. Met. §. 721.

III. Folge. Als freye Handlungen sind auch diejenigen anzusehen, zu welchen sich der Mensch in dem Stande, in welchem er noch frey handeln konnte, entschlossen: obwohl er sie erst in einem Stande, in welchem er nicht mehr frey handeln konnte, ausgeführet hat. Z. B. Man führet eine Handlung im Traume aus, die man sich wachend vorgenommen hat.

Anmerkung. Thomasius hat also unrecht, da er den Verstand zu einem **leidenden** Vermögen machet, und eben dadurch läugnet, daß er der zureichende Grund der menschlichen Handlungen sey. Fund. J. C. II. §. 11. Richtiger hat schon Simplicius ad Epict. Ench. c. I. p. 8. gedacht, da er schrieb: Priusquam appetas rem desideratam, & amplectaris, aut rem declines, quæ est rei desideratæ contraria, vel averseris, animo propendeas, aut abhorreas oportet. Denn der Verstand ist der zureichende Grund verschiedener Veränderungen, die im Menschen vorgehen, und findet sich im veränderten Menschen selbst: er ist also ein wirkendes Vermögen.

Der Verstand äußert sich durch die Aufmerksamkeit und Ueberlegung, und auch diese sind wirkende Vermögen. §. 28. Nachdem wir ein Ding verstehen, oder deutliche Begriffe hievon haben, dann können wir erst mit selben vernünftig handeln, es wollen, oder verabscheuen. §. 29. 31. Es ist also der Verstand kein leidendes, sondern ein, menschliche Handlungen, das ist, Handlungen des Willens und der Freyheit wirkendes Vermögen. Nachdem Thomasius die Freyheit läugnet, müßte er wegen der Lehrfolge den Verstand zu einem leidenden Vermögen machen.

§. 47.

Abtheilung der Handlungen des Willens.

Einige Handlungen des Willens begehen wir gern, andere ungern. Jenes geschieht, da wir aus überwiegenden Gründen etwas thun (a); Dieses, da wir eine Handlung vielmehr hätten unterlassen gewollt, wenn wir nicht durch Irrthum, oder einigermassen durch äußerlichen Zwang hierzu wären angetrieben worden (b). Eben dieses ist auch von Unterlassungen zu verstehen.

(a) Peter ist arm, hat Weib und kleine Kinder, die um Brod schreyen; er liegt schon lang krank darnieder; hat anbey Schulden; seine Glaubiger sind ungestümm: Schenke ihm 100 Gulden, er wird sie gern annehmen.

(b) Wenn ich auf der Jagd meinen Freund, den ich für ein Wild ansah, geschossen, so that ich es ungern aus Irrthum. Wenn ich einem Mörder mein Geld gegeben, weil er mir auf dessen Verweigerung den Tod drohete, so that ich es ungern wegen des äußerlichen Zwanges. Videntur invita ea esse, quæ aut vi aut ignoratione efficiuntur. Aristoteles. Nic. III. 1.

I. Folge. Wenn der äußerliche Zwang so stark ist, daß sich der Gezwungene nur als ein Werkzeug verhält, so ist die Veränderung, die in ihm vorgeht, gar keine Handlung mehr, sondern er leidet. §. 36.

II. Folge. Weil eine solche Veränderung alle Selbstthätigkeit ausschließt, so kann sie auch nicht als eine Wirkung des Willens und der Freyheit angesehen werden. §. 40. 41. 42. 44.

III. Folge. Eine einigermaßen erzwungene Handlung ist doch noch als eine Handlung des Willens und der Freyheit anzusehen. cit. §§. Und in diesem Sinne ist jenes wahr: ein *erzwungener Wille ist auch ein Wille.*

Anmerkung. Von verschiedenen Begriffen, die verschiedene Gelehrte mit diesen Handlungen verbinden, sieh des Herrn Karl Ant. von Martini Exerc. h. §.

§. 48.

Es giebt auch eine Freyheit des Entschlusses, der Vollziehung, und des Widerspruches.

Wenn wir frey handeln, so entschließen wir uns zuerst zur Handlung, dann handeln wir der gefaßten Entschließung gemäß. Wir haben also die Freyheit des Entschlußes, und der Vollziehung. Aber auch nachdem wir uns zu einer Handlung schon entschlossen, und uns um alle die Dinge, die um sie zu vollziehen nothwendig sind, umgesehen haben, können wir sie doch noch unterlassen; man nennet diese Gattung der Freyheit Freyheit des Widerspruchs (a). Es giebt auch freye Unterlassungen, welche, da sie ihren zureichenden Grund in demjenigen haben, der eine Handlung aus Gründen unterläßt, als Handlungen anzusehen sind. §. 36. (b).

(a) Be-

(a) Bevor ich mich auf die Rechtsgelehrtheit verlegte, habe ich mich hierzu entschlossen, dann meinen Entschluß in Vollziehung gebracht. Aber ich konnte nicht allein, nachdem ich das Werk schon angefangen, von selbem wiederum abstehen, sondern sogar statt der Rechtsgelehrtheit eine andere Wissenschaft, oder andere Beschäfftigung erwählen.

(b) Der Schüler, der in der Schule statt aufzumerken, schläft, handelt unterlassend.

§. 49.

Der Mensch ist von Natur zur Gesellschaft geschaffen.

Der angebohrne Hang mit andern seines Geschlechtes gemeinschaftlich zu leben, ist der Trieb zur Geselligkeit. Der Stand, in welchem mehrere des nämlichen Geschlechtes gemeinschaftlich leben, ist Gesellschaft. Die Kinder würden ohne Gesellschaft bald nach der Geburt wiederum zu Grund gehen. Erwachsene würden nur jämmerlich leben. Ohne Gesellschaft ist keine Erziehung möglich. Selbst das menschliche Geschlecht müßte ohne sie abgehen. Die eigentliche Rede, das ist, die Fähigkeit seine Gedanken andern durch Wörter, oder andere Zeichen deutlich zu verstehen zu geben (a). Das angebohrne Mitleiden über fremdes Unheil, die Fähigkeiten zu lernen und zu lehren, und andere mehr wären ganz unnütze Dinge ohne Gesellschaft. Der Mensch ist also von Natur zum gesellschaftlichen Leben geschaffen (b).

(a) So groß ist die Güte Gottes gegen den Menschen, daß er ihm nicht allein die Fähigkeiten zu denken, vernünftig

zu denken, zu wollen, und so andere gab; sondern daß er seine Gedanken auch andern durch Zeichen deutlich bekannt machen könne. Es können zwar auch einige unvernünftige Thiere ihr innerliches Gefühl durch äußerliche Zeichen zu erkennen geben; so giebt z. B. der Hund durch verschiedenen Laut seinen Zorn, seine Schmerzen, seine Freude, seine Liebe zu seinem Herrn überhaupt zu verstehen: aber das ist nur ein Naturausdruck, und ein Totalausdruck. Der Körper einiger Thiere ist auf eine Art gebauet, daß sie gar keinen Laut geben können. Z. B. Fische, Krebse. Pythagoras war also wahnwitzig, oder ein Betrüger, da er von sich glauben machen wollte, daß er die Sprache der Thiere nicht allein verstehe, sondern auch mit ihnen sprechen könnte: wenn anders diese Erzählung darf im eigenen Sinne genommen werden. Jamblich. vit. Pythag. Cap. XIII. Ja das Bedürfniß der Menschheit, und der Witz des Menschen haben sich damit nicht befriediget, daß er einen jeden Gedanken durch einen besondern Laut der Stimme dem andern deutlich erklären könne: und wie viel giebt es nicht verschiedene Laute um die nämliche Sache zu bestimmen, wenn wir auf alle Sprachen Rücksicht nehmen wollen? sondern er hat Zeichen erfunden, wodurch wir auch Abwesenden, die unsere Stimme nicht hören können, unsere Gedanken zu lesen geben, und mit ihnen gleichsam durch die Augen sprechen. Die Schrift erhält das Andenken ehemaliger Bemerkungen, durch sie werden die Erfindungen der Künste und Wissenschaften aufbewahrt, kurz, das Ganze vervollkommnet, gebessert, u. s. w. Cicero sagt also ganz richtig: Rerum domina eloquendi vis primum efficit, ut ea, quæ ignoramus discere, & ea quæ scimus, alios docere possimus. Deinde hac cohortamur, hac persuademus, hac consolamus afflictos, hæc a vita immani, & fera segregavit. de N. D. II. 59. Es giebt auch eine Art gleichsam mittels der Finger zu reden, welche (wie Ricaut tableau de l'Empire ottomanique chap. VII. p. 12. erzehlt) in der Türkey von Stummen erfunden, und noch heut zu Tag unter den dasigen Großen sehr gebräuchlich

seyn

seyn solle. Von der Sprache der Augen und Füße sieh *Dissertationes Molleri Altorffensis.*

(b) Ob der Mensch von Natur zur Geselligkeit bestimmet sey, wird ohne Noth gestritten. Ich finde es überflüßig, hier das schwärmende Geschrey eines Rousseaus (auf die Frage der Academie zu Dijon: Quelle eft l'origine de l'inégalité parmi les hommes, & si elle est autorisée par la loi naturelle?) in seinen Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes. Oeuvres Tom. III. wider das gesellschaftliche Leben zu widerlegen, indem dieß ohnehin schon von andern hinreichend geschehen ist. Sieh des Herrn Professors zu Hamburg Hermann Samuel Reimarus **über die vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion** siebente Abhandlung, 4te Auflage. Seite 494. Nur will ich anmerken, daß ich aus eigener Beobachtung weis, daß sich Rousseau selbst zur elendesten Gesellschaft bequemet habe, da er keine bessere haben konnte, oder dorfte. Doch will ich ihm, oder vielmehr denen, die seine Worte für Göttersprüche nehmen, folgende Stellen entgegen setzen. Fac nos singulos, quid sumus? præda animalium, & victimæ, ac vilissimus & facillimus sanquis: quoniam cæteris animalibus in tutelam sui satis virium est. Quæcunque vaga nascuntur, & actura vitam segregem, armata sunt: hominem imbecillitas cingit: non unguium vis, non dentium, terribilem cæteris facit. Duas res dedit, quæ illum obnoxium cæteris, validissimum facerent, rationem & *societatem* — — — Seneca IV. de beneficiis. Und Chrysostomus ad Rom. Homilia XXXI. auch Hom. IV. in cap. I. v. 31. Habemus *natura* homines cum hominibus *societatem.* Quidni, cum tale quid inter se & feræ habeant? — Es dünkt mich mit andern aber doch, als wenn Rousseau eigentlich nur hätte behaupten gewollt, daß die Gewalt die Rechte, welche sich die Menschen bey dem ersten bürgerlichen Gesellschaftsvertrage vorbehielten, verdrungen, und daß kriechende Schmeichelei ei-

niger Glieder den ganzen Körper in Fessel geworfen habe. Diese Lehre ist vielleicht nicht durchgehends falsch; aber wer getrauet sich selbe ohne Decke in die Welt zu schicken? Helvetius mag immer von unwissenden Sultanen, von geistlich- und weltlichen Vezieren reden, die, weil sie die Kunst zu regieren nie gelernet haben, sie unmöglich verstehen können: er mag auch Beyspiele aus Morgenland herholen, man will doch nicht glauben, daß er von Constantinopel spreche: und so nahm vielleicht auch Rousseau die Voraussetzung an, als wenn das gesellschaftliche Leben überhaupt der Natur zuwider wäre: eine Voraussetzung, die er vielleicht selbsten nicht glaubte. — Ob man in diesem Stücke Hobbesen wegen seines Hauptgrundsatzes: Bellum omnium contra omnes: aus hinlänglichen Gründen mit Rousseau vergleiche, sieh Moßheim in den Anmerkungen über Cudworth; oder Ernstens Platners philosophische Aphorismen II. Th. §. 303. Ich will nur sagen, daß Rousseau selbst erwähnet, Hobbes und Puffendorf hätten es darinn versehen, daß sie dem Menschen in seinem natürlichen Stande vieles zulegen, so erst eine Erfindung, oder Einwilligung nach sich gezogen hat. Und gesetzt endlich, der Mensch wäre von Natur nicht zur Gesellschaft geschaffen, würde er sie dann nicht selbsten suchen?

§. 50.

Eigentliche Anwendung der Bestimmung der Natur auf den Menschen.

Wir glauben nun sowohl vom Körper, als von der Seele des Menschen genug gesaget zu haben, um seine Natur zu kennen, in so weit uns diese Kenntniß zu unserm Zwecke nöthig ist. Man versteht also unter der Natur des Menschen entweder nur seine Wesenheit ohne Daseyn: ein vernünftiges Thier. §. 11.

§. 11. Oder seine Wesenheit, die mit seinem Daseyn verbunden ist, oder Kräfte des Körpers und der Seele, welche vereinbaret verschiedenes zu wirken vermögend sind. Solche Kräfte hat der Mensch entweder mit den unvernünftigen Thieren gemein, oder sich eigen: jene machen die thierische, diese die vernünftige Natur des Menschen aus (a). Und da dasjenige natürlich ist, so aus der Natur eines Dinges erklärt werden kann §. 10. so ist dem Menschen alles das natürlich, so sich entweder aus seiner Wesenheit, oder aus seinem Daseyn, oder aus den Kräften des Körpers und der Seele erklären läßt (b).

(a) So gehören körperliche Bewegungen, Empfindungen, sinnliches Begehren, Naturstriebe, Selbstthätigkeit, so anders zur thierischen Natur des Menschen: aber verstehen, vernünftig denken, urtheilen, vernünftig begehren, oder wollen, frey handeln, reden, so anders ist der Natur des Menschen allein eigen: und beydes unbedingt, wenn wir das Vermögen: oder bedinglich, wenn wir die Ausübung des Vermögens verstehen. Nostra omnis vis, saget Sallustius, in animo & corpore sita est. Animi imperio, corporis servitio magis utimur. Alterum nobis cum Diis, alterum cum belluis commune est. Cat. I.

(b) Noch andere Bedeutungen des natürlichen sieh bey Grot. de J. B. & P. Lib. II. cap. XII. §. XXVI. 2.

§. 51.

Aber der Hang zu einer Sache, das Temperament, die Gewohnheit, die Geburt werden nur uneigentlich Natur genannt.

Alle Menschen haben zwar die bisher erwähnten Eigenschaften: Aber gleichwie sich nicht zwey Dinge

in der Welt vollkommen ähnlich sind, so giebt es auch nicht zween Menschen, welche diese Eigenschaften einzeln, oder zusammengenommen in gleichem Grade besitzen, oder einen gleichen Gebrauch davon machen. Ueberhaupt beziehen sich alle entweder auf das Kenntniß- oder auf das Begehrungsvermögen. Den eigenen Antheil eines jeden Menschen insonderheit am Kenntnißvermögen nennen wir seine **Geschicklichkeit, Fähigkeit, Genie**: das unterschiedene Begehrungsvermögen, so den Menschen begleitet, heißt man seine **Neigung, seinen Hang, seinen Character**. Das ungleiche Verhältniß des einen, und des andern kömmt theils von der Natur, theils von der **Gewohnheit**, das ist, von der **Fertigkeit**, die aus öfterer Uebung entspringt, theils von der Verschiedenheit des körperlichen Baues, und der Mischung des Geblüts, und der Säfte, oder mit einem Worte vom Temperamente her. Auch das Temperament ist verschieden: die Ursache hievon findet sich in der Geburt, Erziehung, im verschiedenen Alter, in der Beschaffenheit der Luft eines Orts oder Landes, des Clima, in der Nahrung, im Unterrichte, in Beyspielen, in Berufsarbeiten, und andern mehr (a). Da nun Natur die einem Wesen innerliche wirksame Kraft ist. §. 1. Das Temperament aber, und die Gewohnheit in uns verschiedenes wirkt, und wirken machet, so begreifen wir leicht, warum auch die Gewohnheit (b), das Temperament, der Hang zu einer Sache, ja sogar die Geburt (c) manchmal, aber

nur uneigentlich zur menschlichen Natur gerechnet werden; denn die eigentliche Natur aller Menschen besteht doch immer im thierischen Wesen, und in einer vernünftigen Seele (d).

(a) Man nimmt vier Haupttemperamente an, das zum Zorn, zur Schwermuth, zur Lustbarkeit, zur Gemüthsträgheit geneigt machet: und diese sind wiederum so verschieden gemischet, daß sich keine zween Menschen auch in Rücksicht auf das Temperament vollkommen ähnlich seyn werden. Auch sogar ein ganzes Volk unterscheidet sich von dem andern durch das Temperament. Livius XLV. c. 23. l'Esprit des Nations à la Haye. 1752. 8. Zambaldi Saggi per servire alla storia dell'uomo. Tom. II. welches ganz natürlich ist, nachdem die Ursachen des Temperaments, als die Nahrung, Erziehung, der Unterricht, die Leibesübungen, Beyspiele, die Luft u. s. w. nicht bey allen Völkern die nämlichen sind. Helvetius will die wahre Ursache der Ungleichheit der Gemüthskräfte bloß in dem Sittlichen finden; vergeblich wird man solche der verschiedenen Abänderung der Himmelsstriche zueignen. Diss. III Kap. XXVII. So beredend aber seine Beyspiele von der Wanderung der Wissenschaften, der Tapferkeit, der Tugenden von einer Erdstrecke zur andern sind, so beweisen sie doch noch nicht, daß die Ungleichheit der Himmelsstriche gar keine Ursache der Verschiedenheit der Temperamente verschiedener Völker sey; sondern nur so viel, daß eine veränderte Erziehung, die Gemüthsart eines ganzen Volkes umschaffen könne. Mehrers von Temperamenten saget Hollmann Ethices prim. lin. §. 64. seq. Auch Ernst Platner in seinen philosophischen Aphorismen anderter Theil 1782. von den ersten Grundsätzen zu einer Theorie von den Temperamenten, Seite 240 bis 312. Und Nouvelle theorie de l'homme à Avignon 1753. Tom. II.

(b) Die Gewohnheit ist allezeit der Grund einer sonderbaren Fertigkeit, der Grund sehr vieler Bedürfniße; durch sie wer-

werden oft Vorstellungen erwecket, die ohne sie nicht entstünden, sie ist also in diesem bestimmten Sinne eine zeugende Kraft, und diese ist Natur. So singet auch der alte Dichter Euenus Gnomograph. Ed. Sylb. p. 131.

Quod meditare diu, durabile fiet amice.
Atque id *naturam* credo mortalibus esse.

(c) Für die Geburt, und was noch früher als Geburt ist, hat der Apostel Paul die Natur genommen. Epist. ad Ephes. Cap. II. v. 3. Eramus *natura* filii iræ, ſicut & cæteri.

(d) Nach dem Unterschiede zwischen der eigentlich- und uneigentlichen Natur, finde ich mit Federn keine Schwierigkeiten sichere Bestimmungen von der menschlichen Natur aus dem Grunde zu geben, weil die Gestalten der Menschen mannigfaltig; weil hier der Mensch in einer Felsenkluft, dort in aufgethürmten Pallästen wohnt; weil dieser nackend läuft, jener sich kleidet; weil dort Völker, die sich scheuen Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, hier andere sind, die aus Rache ihre Feinde verzehren, und Menschenfleisch zu Markt bringen; weil hier ein Handvoll Bettler den Beherrscher eines Gebieths, in dem die Sonne nie untergeht, zwinget, erst sie für unabhängig zu erklären, bald auch ihre Freundschaft zu suchen, dort Millionen in der niedrigsten Sclaverey vor einem zum Despoten gebornen Kinde, oder einem aus dem Staube erhobenen Priester zittern; weil die Menge der Blödsinnigen, die ein Thier als den Herrn ihres Schicksales verehren, unzählbar ist, und andere zu stolz scheinen einen Schöpfer der Welt anzubethen; weil bey manchem Volke die Männer anstatt der Frauen, wenn diese gebohren haben, ins Bett sich legen, und Wochen halten. Sieh mehr dergleichen Beyspiele in seinen Untersuchungen über den menschlichen Willen I. Th. Einleitung. §. 2. — Da der Maroccanische Gesandte am Wiener Hofe einer europäischen Frau seine Achtung zu erkennen geben wollte, reichte er ihr seine Hand zum Küßen. Da man ihm sagte, der Gebrauch wäre in Europa umgekehrt,

bath

bath er um Vergebung. Da er auf der Rückreise durch Grätz gieng, versammelte sich dort zum Zeitvertreibe eine Tanz-Gesellschaft. Er beschenkte die Tonkünstler, gerieth aber in Verlegenheit, wie er die Tanzenden, derer sehr viele waren, und die seiner Meynung nach, auch mehr verdienten als die Tonkünstler, beschenken könnte. Da man ihm aber sagte, daß diese Leute wegen eigener Belustigung da wären, und selbst die Tonkünstler beschenkten, verwunderte er sich höchlich, erklärend, daß man bey ihm Leuten viel bezahlen müßte, wenn sie sich so sehr ermüden sollten. Hat darum der Africaner eine andere Natur, als der Europäer? Auch Cicero machte schon diesen Unterschied zwischen der eigentlich- und uneigentlichen Natur der Menschen, da er sagte: Duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes sumus rationis —— —— altera autem, quæ proprie singulis est tributa: et innumerabiles alias esse dissimilitudines naturæ. Offic. I. 30.

Folge. Da das Kenntniß- und Begehrungsvermögen zwey verschiedene Dinge sind, so begreifen wir leicht, daß der Kopf eines Menschen gut, und das Herz böse seyn könne: und umgekehrt.

§. 52.

Die uneigentlichen Naturen nehmen dem Menschen die Freyheit nicht.

Obwohl aber das Temperament, die Gewohnheit, der Affect, das Vermögen aufzumerken, ruhig nachzudenken, und so auch die Freyheit schwächen, so geht sie hiedurch doch noch nicht verloren. Der Trieb, so aus der Beschaffenheit des Körpers und der Gemüthsart entspringet, machet uns zwar auch zu manchen Handlungen geneigter: aber er zwinget uns zur wirklichen Handlung eben so wenig, als uns der

der angebohrne Fürwitz bey plötzlich auf der Gasse entstandenen Auflaufe zwinget, zum Fenster hinaus zu sehen (a). Eben so verhält es sich mit der Uebermacht des sinnlichen Verlangens, oder Abscheues. Obschon der Seele nicht allezeit frey stehet, die ersten Bewegungen, die daher kommen, zu empfinden, oder nicht: so behält sie doch noch so viel Stärke, dem Affecte Einhalt zu thun, sich zu besinnen, das zu fliehen, so ihn hervorgebracht, und das Gemüth wiederum zu beruhigen (b). Und so ist es auch mit der Gewohnheit; es ist zwar schwer Handlungen zu unterlassen, die durch öftere Wiederholung gleichsam zur Natur geworden: aber es ist doch nicht unmöglich, wenn wir uns nur der Vernunft und der Freyheit bedienen wollen (c).

(a) Wir können uns zwar vom Temperamente nicht ganz los machen.

Naturam expellas furca tamen usque recurret.

Wir können es aber doch dämpfen.

Nemo tam ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturæ patientem præbeat aurem.

Horatius I. Ep. v. 24-39.

(b) Daß der Affect die Beurtheilungskraft, den Willen, die Freyheit schwäche, hat schon Aristoteles gelehrt: Magis voluntaria est incontinentia, quam timiditas: nam illa voluptatis ergo, hæc propter dolorem. Dolor autem hominem quasi extra se rapit naturæ exitium afferens: voluptas nihil tale, ideo plus habet voluntarii. Ethic. Nicom. III. 15.

(c) Hieher gehört die schöne Stelle Aristophanis in Vespis:

Usus

Usus quo fueris diu,
Mutare ingenium, grave est.
Multos invenias tamen,
Qui mores moniti suos
Mutarunt melioribus.

§. 53.

Folge aus unrichtigen Begriffen von der Natur des Menschen.

Nun glauben wir auch genug gesagt zu haben, um das Dunkle, und die Vieldeutigkeit des Worts Natur zu erklären. Wir müssen ganz überzeuget seyn, daß diese Erklärung eben so nothwendig, als es wichtig ist, die Gesetze der Natur aus ächten Quellen herzuleiten. Aber hieraus erhellet auch schon genug, wieweit diejenigen Lehrer des Naturrechts irre gegangen, die, da sie die menschliche Natur durchforschten, nur die Naturstriebe sahen, und die eigentliche Natur des Menschen, das vernünftige Thier außer Acht setzen, oder von selber die Neigungen, die von der Erziehung, von der Beschaffenheit des Temperaments, von der Gewohnheit herkommen, nicht genug unterschieden. Wie: wenn wir falsche Gründe annehmen, können dann die Folgerungen richtig seyn (a)?

(a) Den Begriff der eigentlichen menschlichen Natur haben selbst die gelehrtesten Männer verfehlet. So leiten z. B. Hobbes de C. I. §. 4. seq. und nach ihm Puffendorf de Off. H. & C. I. c. 3. §. 4. seq. das Verlangen über andere zu wüthen, und eine Nothwendigkeit die größten Uneinig-

keiten zu stiften aus der Wesenheit und der Natur des Menschen her: ihr Grund ist die Verschiedenheit unserer Meynungen; die Neigungen mehrerer zur nämlichen Sache; die Mittel, die uns die Natur gab, andern schaden zu können. Allein hängt es denn nicht von Zufällen ab, die außer uns sind, wenn wir andere unterdrücken, und Uneinigkeit erwecken? Widerlegen sich Hobbes und Puffendorf nicht selbst, da jener anderswo (§. 49. Sch.) saget, daß der Mensch aus Antrieb der Natur (natura cogente) gesellschaftlich zu leben verlange: und dieser (loc. cit. §. 3.) daß ein Mensch zu des andern Hilfe geschickt, und nothwendig sey? und fürwahr fließt aus der Ungleichheit der Gaben der Menschen nicht vielmehr, daß einer des andern wegen da sey? — Einen noch gefährlichern Begriff von der Natur des Menschen will der Verfasser des ganz neuen Werkes: **Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen.** Berlin 1783. ausstreuen. Ich hätte hievon viel zu sagen, wenn ich nicht fürchtete, die engen Gränzen einer Abhandlung zu weit zu überschreiten. Doch kurz. Derselbe setzet folgende Hauptgründe voraus. Ein im strengsten Verstande todtes Wesen giebt es gar nicht. Alle Kräfte, die ein Geschöpf hat, zusammen genommen, machen die Lebenskraft des Geschöpfes aus. Seite 15. Aber diese Lebenskraft ist bey der einen Gattung von Geschöpfen größer, bey der andern kleiner. Doch hat eine jede Gattung eine gewisse Gränze, innerhalb welcher sie mit ihrer Lebenskraft eingeschlossen ist, und über welche hinaus auch das vollkommenste Mitglied dieser Gattung mit seinen Wirkungen nicht kommen kann, so lange es ein Mitglied von dieser Gattung bleibt. S. 16. **Der Verstand und die Vernunft** des Menschen ist nur ein höherer Grad der Lebenskraft. S. 21. **Die Seele ist ein bloßes Geschöpf der Einbildung.** S. 28. **Daß der Mensch vernünftig denken, urtheilen, überlegen, und sich nach seinen beßten Einsichten entschließen kann, ist eine bloße und die nächste Folge seiner Organisation.** S. 29. Und

da

da sich auch nicht zwey Dinge vollkommen gleich sind, so können sich die **Individua** untereinander vorgehen, und folgen: aber (wohl zu merken, nur so weit, als es die allgemeine Gränze erlaubt, mit der die Natur die ganze Gattung beschränket hat. Er giebt ferner zu, daß da, wo die Gränze der einen Gattung aufhört, auch sogleich die Gränze der folgenden Gattung anfange, dergestalt, daß das vollkommenste Geschöpf aus einer niedrigen Gattung, und das unvollkommenste aus der zunächst darauf folgenden höhern Gattung unmittelbar Neben = Männer sind, die nichts Drittes zwischen sich haben. S. 16. — Nun stellet der Herr Verfasser die Geschöpfe einigermaßen in eine Stufenreihe her; derjenige Mensch, der unter allen die größte vernünftige menschliche Lebenskraft hat, steht oben an, auf ihn folgen andere nach und nach herunter, zuletzt schließt der Dümmste die Reihe. Auf den einfältigsten Menschen folget zunächst der klügste Affe, und so herunter: auf den dümmsten Affen vermuthlich der vernünftigste Hund, und so fort. An die Reihe des Thierreichs würde sich das Pflanzenreich, und hinter diesem das Steinreich u. s. w. anschließen. Aber der Mensch ist noch nicht das vollkommenste Geschöpf. Man kann sich noch unzählige Gattungen über ihn denken, die er mit dem allgemeinen Namen **Engel** bezeichnet. An den klügsten Menschen schließt sich also der dümmste Engel an, u. s. w. hinauf. S. 22. — Dann zieht der Verfasser auch Folgen aus seinen Gründen. Z. B. **Daß alle meine Entschließungen und Handlungen ohne Unterschied, und ohne die mindeste Ausnahme, unwidersprechlich gewiß dem allerstrengsten Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen.** S. 74. Tugend und Laster, Verdienst und Schuld seyen nichts reelles, nichts solides, sondern ein bloßes Phantom, ein grau gewordenes Vorurtheil. S. 110. Bey angenommener Freyheit des Willens verwandelt sich alles Rühmen von Verdienst, alles Loben und Tadeln, alles Strafen und Belohnen

anderer, in ein bloßes Gaukelspiel. S. 163. Der Räuber, der Verläumder, der Meineidige, der Mörder, mit einem Worte, ein jeder in den Augen anderer, lasterhafter Mensch handelt zu der Zeit, da er handelt, nach seiner beßten Erkenntniß, und seinem Standorte, den er in der Reihe vernünftiger Wesen einnimmt, so gemäß, als der erhabneste Seraph in seiner Art, und seinem Standorte gemäß, recht und gut handelt. S. 178. u. s. w. —

Da nun der Herr Verfasser dieses Werkes in dem ersten Theile, der die Einleitung zu den übrigen enthält (und den allein ich gelesen, weil die folgenden die Presse noch nicht sollten verlassen haben) eigentlich nur von der Natur des Menschen überhaupt handelt, so will ich ihm meine ganze gegenwärtige Abhandlung von der Natur des Menschen hier auch nur überhaupt entgegen setzen, und die Welt urtheilen lassen. — Aber was nützet das Urtheil der Welt? Der Mensch ist nur eine Puppe, die zufolge ihrer Organisation nach einem allerstrengsten Gesetze der Nothwendigkeit gerade so urtheilen muß, wie sie urtheilet, und nicht anders urtheilen kann. Sind die Urtheile der Menschen widersprechend (contradictorisch): so sind sie es eben aus einem Gesetze der Nothwendigkeit, und verdienen auch eben darum gar keine Achtung. — Doch erlaube man mir hier noch eine einzige Frage. Wenn die Seele des Menschen ein bloßes Geschöpf der Einbildung; wenn vernünftig denken, urtheilen, überlegen nur eine bloße und die nächste Folge seiner Organisation ist, ist der Mensch (es möge nun seine Organisation so fein, so künstlich, so wunderbarlich wie immer seyn) nicht doch allezeit ganz Körper? Ich glaube ja: denn die Organisation ist nichts anders als die Art der Zusammensetzung körperlicher Theile, und der Herr Verfasser ist als ein Materialist vom ersten Range meines Glaubens. Dieß vorausgesetzt: ist ein bloß körperliches Ding Gedanken fähig? — kann es überlegen, urtheilen,

sich nach seinen beßten Einsichten entschließen? — kann es sich von unkörperlichen Dingen, von Dingen, die den Körper, seine Organisation, die Sinne gar nicht berühren, als z. B. von der Vollkommenheit, Wahrheit, Falschheit, von der Tugend, vom Laster, von der Religion u. s. w. Begriffe machen? oder haben wir etwa hievon keine Begriffe? — dann würde auch die Sittenlehre des Herrn Verfassers unbegreiflich seyn? — Kann ein bloßer Körper, oder seine Organisation abgezogene, unkörperliche, mathematische Wahrheiten durch eine ununterbrochene Reihe von Vernunftschlüssen eine aus der andern herleiten, und sie gleichsam wie Glieder einer Kette zusammenfügen? Oder haben wir etwa z. B. die Werke Newtons, Leibnitzens u. a. m. bloß der Organisation ihrer Körper ohne Seele zu verdanken? — Der Herr Verfasser kann sagen, daß auch bloße Vorstellungen unkörperlicher Dinge auf die Organisation wirken. Gut! Die Vorstellungen entstehen in mir nicht im Fuße, nicht in der Hand, u. s. w. sondern im Gehirne. Auch kommen alle Zergliederer darinn überein, daß jede Nerve des ganzen Körpers im Gehirne ihren Anfang nehme. Nun frage ich weiter, ob eine nämliche Vorstellung nur auf eine einzige Nerve, oder auf mehrere wirke? Wirket sie auf mehrere, so sollte ja das Bewußtseyn der Vorstellung, der Gedanken so vielfach seyn, als die Zahl der Gehirnnerven ist, auf welche die Vorstellung wirket: so wie wir, wenn wir durch ein Rautenglas (Polyedron) sehen, den Gegenstand, den wir beschauen, so vielmal sehen, als die Zahl der Vierecke des Rautenglases ist; da aber der Gedanke doch nur **einer** ist, so muß ja das Ding selbst, so wirklich denket, auch nur **eines** seyn. Wirket sie aber nur auf eine einzige Nerve, welche ist dann die Nerve der Freundschaft, der Liebe, des Mitleidens, des Haßes, des Neides, der Eifersucht, des Stolzes, u. s. w.? — Oder ist etwa der Gedanke darum einfach, weil alle Gehirnnerven in einem Puncte zusammen laufen, oder von einem Puncte ausgehen, so frage ich wiederum: ist dieser

Punct körperlich (materiel) oder ist er nicht körperlich (nicht materiel)? Ist er körperlich: wie kann dann mein Gedanke so weit, oder dahin reichen, wohin die Bewegung, oder die Wirkung der Bewegung meines Körpers unmöglich reichen kann? Mein Körper war die Minute, in der ich dieses schrieb, in Jngolstadt, und in eben der Minute war mein Gedanke bey dem Herrn Schulze, Prediger zu Geilsdorf, drey Meilen von Berlin. Wie konnte dann mein Gedanke über die Sittenlehre des Herrn Verfassers **stetig** seyn, da es keine Wirkung körperlicher Dinge ohne Bewegung, ohne Fluß *eines* Dinges hinter dem andern giebt? — Ist aber dieser Punct nicht körperlich, dann habe ich über diesen Gegenstand weiter nichts mehr zu fragen.

Auch La Mettrie sagte, daß die Seele durch den ganzen Körper ausgedehnt, und materiel sey, aus dem Grunde, weil alle Nerven des Körpers aus dem Gehirnmarke nicht an einem, sondern an ganz verschiedenen Orten ausgehen. Sieh seinen Traité de l'Ame C. X. §. 7. 8. 9. Weil ich in der Zergliederungskunst fremd bin, so gab ich mir Mühe, mich aus anatomischen Büchern zu belehren; ich muß aber selbst gestehen, daß ich nirgends gelesen habe, daß ein solcher Vereinigunspunct aller Nerven sichtbar wäre. Doch schreibt z. B. Herr Unzer in seinen **ersten Gründen** *einer* **Physiologie** §. 10. aus des Herrn von Haller **Physiologie** §. 372. „Der „Sitz der Seele scheint endlich, durch eine nicht ungereimte „Muthmaßung, an dem Orte zu seyn, wo jeder Nerve seinen „Anfang nimmt, so daß **der** *vereinigte* **Ursprung aller „Nerven den wahren gemeinschaftlichen Empfindungs„ort ausmachet.**" Allein, obwohl ein solcher allgemeiner Fühlpunct (Sensorium commune) wo alle Erschütterungen aller Nerven sich vereinigen, nicht sichtbar ist, so kann doch nicht widersprochen werden, daß es wirklich einen gebe, weil

sonst ein einziges, oder eben dasselbe Wesen jede Bewegung, jeden Eindruck, in welchem Theile des Körpers dieser auch immer geschehen mag, unmöglich empfinden könnte, welches doch, daß es geschehe, die unläugbare Erfahrung bestätiget. Setzen wir ein Beyspiel: Wenn man einen mathematischen Satz erklärt, pflegt man gemeiniglich eine Figur auf einer Schreibtafel zu entwerfen. Wenn dann die Nerve der Augen, und die Nerve der Ohren nicht in einem Puncte zusammen kämen, so müßte sich ein Ding nur dessen, so man hört, und nicht zugleich dessen, so man sieht, und ein anders Ding nur dessen, so man sieht, und nicht zugleich dessen, so man hört, bewußt seyn; und welches Wesen könnte dann das, so man hört, mit dem, so man sieht, in eines zusammen fassen, und gegen einander vergleichen? Wie: mein Herr! Wenn die Urtheile der Menschen nach einem allerstrengsten Gesetze der Nothwendigkeit eine bloße und nächste Folge ihrer Organisation sind, so ist ja das Gesetz der Nothwendigkeit, und die Organisation der Grund (Principium) der Urtheile; da nun die Urtheile der Menschen über die nämliche Sache nach täglicher Erfahrung widersprechend (contradictorisch) sind: so muß ja auch das Gesetz der Nothwendigkeit, die Organisation (das Principium) widersprechend (contradictorisch) seyn. Wie können demnach diejenigen Menschen, welchen widersprechende Gesetze der Nothwendigkeit gegeben worden, die eine widersprechende Organisation (eine contradictorische Natur) haben, zu einerley Gattung der Geschöpfe gehören? — Nicht zwey Dinge in der Welt sind sich vollkommen gleich: Also kann auch die Organisation, und folglich der Entschluß des einen Menschen, der Organisation, und folglich dem Entschluße des andern Menschen nicht gleich seyn. Zu einem jeden Vertrage wird in der Regel einerley Wille, einerley Entschluß derjenigen erfodert, die einen Vertrag eingehen. Wo ist nach dieser Lehre einerley Wille, wo ein Vertrag möglich. Ich bitte um eine belehrende Antwort

auf all dieses. Ich schäme mich nicht eines Irrthums überwiesen zu werden, wenn hiedurch Wahrheit aufgedecket wird. Zugleich nehme ich dem Herrn Verfasser die Besorgniß, die er in seiner Vorrede eröffnet, daß es Niemand wagen möchte, seiner Lehre zu widersprechen, welchen Verwegenen er schon daselbst zurückzustoßen drohet. Auch in Rücksicht auf die Stufenreihe, in welcher der Verfasser die Geschöpfe herstellet, kann ich nicht bergen, daß ich die Nase meines Budels wegen der Vortreflichkeit ihrer Organisation meiner Nase weit vor- und zwischen der Nase des verständigsten Menschen und des dümmsten Engels setze: ich kann also auch den beßtens organisirten Menschen, und den am schlechtesten organisirten Engel nicht als unmittelbare Neben-Männer gelten lassen. Ich sage: **den am schlechtesten organisirten Engel**: denn auch der Engel wird wohl nichts anders seyn, als ein organisirter Körper, weil der Herr Verfasser den gestorbenen Menschenkörper, den nie eine Seele bewohnet, zum Engel der niedrigsten Gattung zu unserm größten Troste, und zur Stütze seiner Lehre klüglich erhebet. S. 232.

Noch eine Ueberlegung, die mir der Herr Verfasser nicht übel nehmen kann, weil die Organisation meines Körpers nach einem allerstrengsten Gesetze der Nothwendigkeit diese Ueberlegung machen muß; oder nähme er sie mir übel, so müßte er mir Freyheit zugestehen, und dann wäre seine Sittenlehre falsch. Das Urtheil des Herrn Verfassers von der Natur des Menschen ist meinem Urtheile von der Natur des Menschen ganz widersprechend: also muß auch (wie schon bewiesen worden) die Organisation seines Körpers, der Organisation meines Körpers nach einem allerstrengsten Gesetze der Nothwendigkeit ganz widersprechend wirken. Zwey Geschöpfe, die widersprechende Gesetze der Nothwendigkeit, eine widersprechende Organisation, **Natur**, haben, können noch weni-

ger

ger zu der nämlichen Gattung gehören, als Vögel und Fische: also können auch wir beyde nicht zu der nämlichen Gattung der Geschöpfe gehören. Mein Ich gehört nach der alten, grau gewordenen, allgemeinen Lehre unläugbar zur Gattung der Menschen; ich bin im Besitze dieses Vorrechts, und ich lasse es mir nicht abstreiten: es möchte sich also der Herr Verfasser selbst einer andern Gattung der Geschöpfe zutheilen. Ein Engel kann er, so lang er lebet, nicht seyn: Also — etwa — aber nur unmaaßgeblich — unter die Orang-Utang- als Glaubens-Stifter, oder wenigstens als Sitten-lehrer. — Pfuy, welcher Gedanke! Ich bin nun über die grobe Organisation meines Körpers selbst aufgebracht. Nein, unter diesem so strengen Gesetze der Nothwendigkeit auch nur zu scheinen, Jemanden zu beleidigen, will ich länger nicht leben. Ich nehme meine vorige Freyheit an, und mit dieser umarme ich den Herrn Verfasser (er möge mich nun einer Gattung der Thiere zugesellen, die ihm immer gefällig ist) mit wärmster Bruders Liebe: und ich wünsche mit dem beßten freyen Willen, daß seine Seele wenigstens dann gesund werden möchte, wann die Organisation seines Körpers krank wird. Die Bekehrung des Freygeistes in des frommen Gellerts Fabeln und Erzählungen, der sich von der Kranken-Wärterinn anders belehren ließ, läßt ähnliche Fälle hoffen. Wem Fabeln nichts beweisen, der höre die Worte, die der sterbende Held, Prinz Condé zu seinen zusammen berufenen Dienern sagte: Vous m'avés souvent ouï dire des impietés, mais dans le fond je croïois tout le contraire de ce que je disois: je ne contrefaisois le libertin & l'athée que pour paroitre plus brave. S. Amyntor. **Eine Geschichte in Briefen.** Berlin, 1782. Erste Anmerkung.

Aber kann man denn nicht selbst die Menschen in mehrere Gattungen eintheilen? Denn auch Thomasius Fund. J. C. I. §. 117.) hat aus dem, daß die Menschen nicht einerley Neigungen haben, schon gefolgert, daß ein jeder Mensch eine andere Natur habe, und eine besondere Gattung ausmache. (specie differre) Possen! besteht denn die eigentliche Natur des Menschen nicht allemal darinn, daß er ein vernünftiges Thier sey? und ist das nicht ein jeder Mensch? oder ist nicht ein jeder Mensch so beschaffen, daß er überhaupt nur zu dem, so ihm gut scheint, einen Hang habe, und das Böse fliehe? Wie: wenn eine besondere Neigung eines Menschen ihm eine besondere Natur gäbe, eine besondere Gattung aus ihm machte: würde nicht der nämliche Mensch mehrere Naturen haben, und oft von sich selbst an der Gattung unterschieden seyn, indem nicht selten geschieht, daß wir das, so wir ehehin gewollt haben, jetzo verabscheuen? — Schicklicher theilet Adam Ferguson das menschliche Geschlecht in Rücksicht auf die Ungleichheit der Temperamenten, der Länge, und des Baues der Körper, der Züge und Farbe des Gesichtes der Menschen in sechs Arten ein: Der Europäer, der Simojede, der Tartar, der Indianer, der Neger, und der Amerikaner. Sieh dessen Grundsätze der Moralphilosophie. I. Th. I. Kap. 4. Abschn. Könnten die Menschen, z. B. die Europäer unter diesem Betrachte nicht in Unterarten getheilet werden? Wir wollen dieses Geschäfft Herrn Lavater überlassen.

Noch ein's für den Herrn Verfasser des Versuches einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen. Die Menschen ändern ihre Urtheile, ihre Neigungen oft in einer Minute. Wenn also unsere Urtheile, unsere Neigungen nach einem allerstrengsten Gesetze der Nothwendigkeit eine bloße und nächste Folge unserer Organisation sind, so muß

auch den Augenblick, als wir unsere Urtheile, unsere Neigungen ändern, das Gesetz der Nothwendigkeit, und die Organisation unsers Körpers geändert worden seyn. Nach diesen Gründen wäre es ja gar wohl möglich, daß aus einem Menschen ein Affe werden könnte, so, wie der Seiden-Wurm, nachdem er alle Häute abgeleget hat, als ein Schmetterling erscheint.

§. 54.

Was der Stand des Menschen: der natürliche, und nichtnatürliche.

Der Stand überhaupt begreift alles in sich, was ein Ding entweder in sich, oder um sich, in Verbindung mit sich hat (a). Nun hat der Mensch Eigenschaften, die aus seiner Natur fließen. §. 50. andere, die die Natur nicht giebt, sondern ihm anderswoher zukommen: jene machen seinen **natürlichen**, diese seinen **nichtnatürlichen** Stand aus (b). Die Natur giebt dem Menschen einige Eigenschaften ohne allen Umstand, ohne alles Beding: andere nur unter einer gewissen Voraussetzung, wenn dieses oder jenes wird geschehen seyn; jene machen seinen **natürlich unbedingten**, diese seinen natürlich **bedinglichen** Stand aus. Der unbedingt natürliche Stand ist

wesentlich, oder nicht wesentlich: den ersten machen diejenigen Eigenschaften aus, die ohne Beding aus der Natur des Menschen fließen, und zwar so, daß sie ohne Zernichtung seiner Wesenheit nicht abwesend seyn können; den andern machen diejenigen Eigenschaften aus, die zwar auch ohne Beding aus der Natur des Menschen fließen, die aber doch ohne Zerstörung seiner Wesenheit abwesend seyn können (c). Die Eigenschaften sind auch in- oder außer dem Menschen: diese machen seinen äußerlichen, jene seinen innerlichen Stand aus (d).

(a) Der Freyherr von Wolf bestimmet den Stand: Inst. §. 8. Coexistentia mutabilium cum iisdem fixis. Koeler Exer. §. 882. und Heinecc. Elem. jur. nat. & gent. Lib. II. Cap. I. §. 2. qualitas, per quam res unaquæque limitatur. Diese Bestimmungen sind nicht allgemein, denn Gott hat doch auch einen Stand, und doch findet man in ihm weder eine Veränderung, noch Gränzen. Puffendorf: de O. H. & C. Lib. II. C. I. §. 2. Conditio, in qua homines constituti intelliguntur ad certum genus actionum obeundum. Diese Bestimmung kann gar nur vom Stande eines Menschen, der frey handelt, verstanden werden.

(b) Daß der Mensch ein vernünftiges Thier sey, daß er höre und sehe, giebt ihm die Natur: aber Nase oder Ohren, Hände oder Füße vom Körper abgeschnitten haben, sind Eigenschaften, die nicht aus der Natur fließen.

(c) Der Mensch ist ein vernünftiges Thier, er hört und sieht, und dieß ohne alles Beding; ein vernünftiges Thier ist er **wesentlich**, denn es giebt keinen Menschen ohne Vernunft und thierischen Wesen: aber hören und sehen ist **nicht wesentlich**, denn auch der Blinde und Taube ist noch ein Mensch. Der Mensch kann auch nach seiner Natur ein Weltweiser, ein Rechtsgelehrter, ein Künstler seyn; aber nur mit dem Bedinge, wenn das geschehen ist, was erfodert wird, um es zu werden.

(d) Gesundheit, Krankheit, Wissenschaft, Unwissenheit gehören zum *innerlichen*, Reichthum, Armuth, Adel, Ansehen zum *äußerlichen* Stande des Menschen.

I. **Folge.** Alles, so da ist, hat einen Stand, denn es hat wenigstens die Eigenschaft des Daseyns.

II. **Folge.** Die Natur als Wesenheit ohne Daseyn betrachtet, hat keinen Stand.

§. 55.

Der Stand des Menschen ist auch sittlich, oder thierisch.

Einige Eigenschaften des Menschen fließen aus der Vernunft, andere aus dem thierischen Wesen: jene

jene machen seinen vernünftig= oder sittlichen, diese seinen thierischen Stand aus (a). Der Gegenstand unserer Lehre ist bloß der sittliche, weil wir nur auf die freyen Handlungen des Menschen, oder Sitten sehen (b). Das Thier überlassen wir den Aerzten. Der sittliche Stand kann wiederum zweyfach betrachtet werden: als angebohren (antecedens, seu in actu primo) das ist, in so weit wir das Vermögen freye Handlungen zu begehen von Natur haben, oder als entstanden, (consequens, seu in actu secundo) das ist, der aus vorgängigen freyen Handlungen entsprungen ist (c). Der angebohrne sittliche Stand ist wiederum vollkommen, oder unvollkommen. Vollkommen ist er, wenn die Vernunft und Sprache genug entwickelt, Herz und Wille hinlänglich gebildet sind, um freye Handlungen zu begehen: Unvollkommen, wenn es uns an Vernunft, Alter, Unterricht gebricht, um frey zu handeln (d). Nach diesen Untersuchungen können wir endlich leicht begreifen, wie sich das Thier-Mensch vom sittlichen Menschen unterscheidet.

(a) Des

(a) Des männlich- oder weiblichen Geschlechtes, jung oder alt, groß oder klein seyn, schwarze oder lichte Haare haben, sind Eigenschaften des Thierstandes: aber gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig, fromm oder gottlos, friedfertig oder zänkerisch seyn, fließt aus dem vernünftig- oder sittlichen Stande des Menschen.

(b) Die Sitten sind nichts anders, als gute oder böse Handlungen, die nach einer gewissen Art frey begangen werden, und aus der Freyheit und den freyen Handlungen entspringt der sittliche Stand des Menschen. Ulpianus L. 46. §. 1. ff. de V. S.

(c) Nach der angebohrnen Fähigkeit kann der Mensch tugend- oder lasterhaft werden: aber daß er es wirklich ist, muß er gute oder böse freye Handlungen wirklich begangen haben.

(d) Aber wann hat der Mensch das vernünftige Alter um frey handeln zu können? Die Römer nahmen das siebente Jahr an. L. 14. ff. de Sponsal. Die Natur hat keine gewisse Zeit ausgestecket: da muß man also aus den Handlungen eines Menschen selbst, und aus ihren Umständen gewahr werden, ob er frey, und nach welchem Grade der Freyheit gehandelt habe.

I. Folge. Kinder, und andere, die aus Mangel der Vernunft noch niemal frey gehandelt, haben keinen sittlichen Stand, der aus vorgängigen freyen Handlungen entsprungen ist.

II. Folge. Auch keinen angebohrnen sittlichen vollkommenen, sondern nur einen unvollkommenen Stand.

III. Fol-

III. Folge. Wenn ein Mensch die Vernunft verlieret, so ist sein sittlicher Stand aus den Handlungen zu bestimmen, die er vorhero bey Vernunft begangen hat.

Anmerkung. Ich habe in der Vorrede gesaget, daß ich nur für Leute schreibe, die im Reiche der Wissenschaften von gemeinem Stande sind. Es kömmt öfter eine lateinische Stelle, auch manchmal etwas Französisches vor. Ist dieß nicht widersprechend? Nein: denn der Text selbst ist rein deutsch, und die Stellen in fremden Sprachen, die in den Zusätzen vorkommen, können von deutschen Lesern ohne Dunkelheit übergangen werden. Und endlich heißt denn geweihet seyn, Sprachen wissen, gelehrt seyn?

Ende der ersten Abhandlung.

Einige Druckfehler.

In der Vorrede kömmt öfter das Wort **Büchelchen** vor. Lies **Büchchen** oder **Büchlein**.

Nach der Vorrede in der Reihe der Abhandlungen heißt es

XI.

Von den Pflichten, die man bey Handlungen zu beobachten. Setze noch hinzu: **durch welche man sein Gemüth offenbaret.**

Seite.	Zeile.	Druckfehler.	Verbesserung.
2	17	nascifacio	nasci facio
2	letzte	que	quæ
3	13	müssen	gemüßt
16	10	dialoque	dialogue
20	24	gehen	sehen
39	2	Cavneades	Carneades
73	15 16	ist gedruckt §. 40.	

Was Selbstthätigkeit ist.

Der Mensch ist mit der Selbstthätigkeit **in weiter Bedeutung** begabet. **Das Vermögen** ꝛc.

Die Stelle: *Der Mensch ist mit der Selbstthätigkeit in* weiter Bedeutung begabet: gehört noch zur Aufschrift des Paragraphs: und der Text sollte erst anfangen mit **Das Vermögen** ꝛc.

Seite.	Zeile.	Druckfehler.	Verbesserung.
75	23	arbitrie	arbitrarie
76	12	Blatt	Seite
77	23	04	40
81	4	wann	wenn
85	15	wider	wieder
95	4	gewußt	gemußt
97	6	gleich	auch
107	20	Diss.	Disc.
111	18	setzen	setzten

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kandler, Caspar,

Naturrecht Erste Abhandlung. Von der Natur überhaupt, und von der Natur des Menschen insonderheit

Augsburg 1784

Ph.pr. 699
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040975-6
VD18 13657623